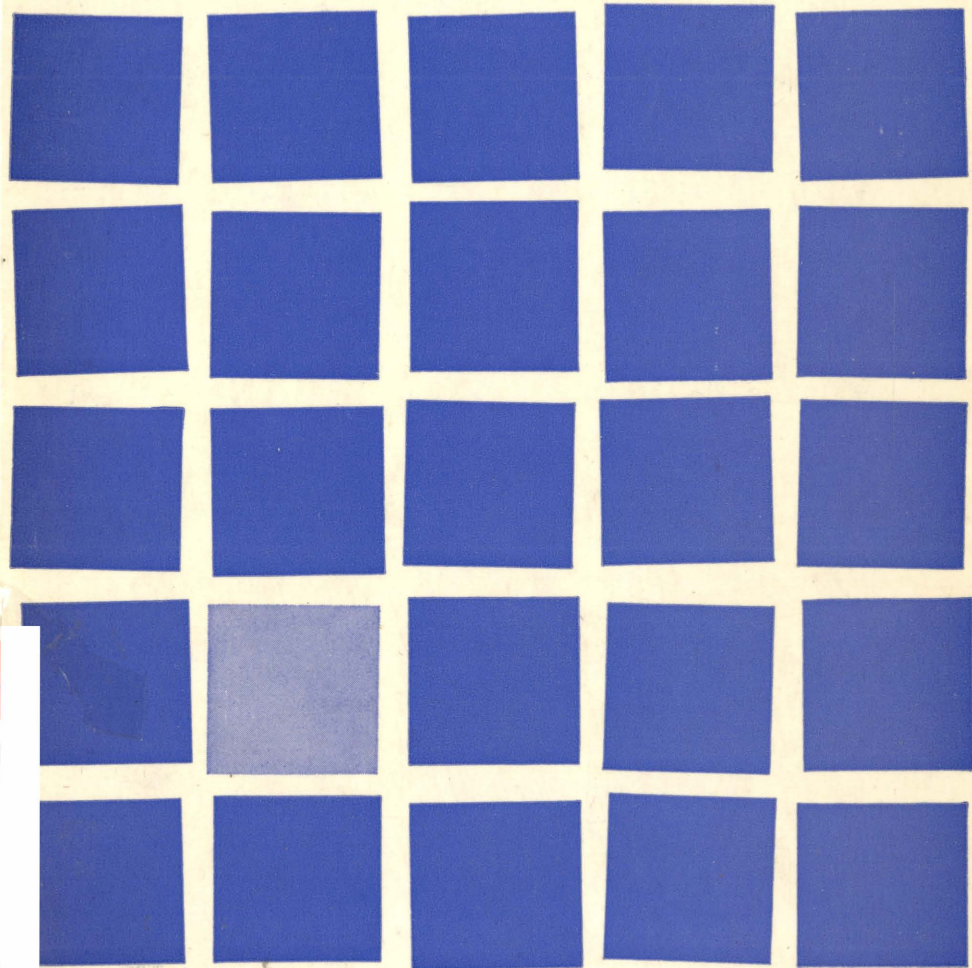
Die Angst der Theologen vor der Kirche

Wolfgang Herrmann



Kohlhammer

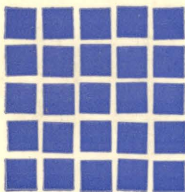
T-Reihe

Auf welche Praxis zielt Theologie?
Immer häufiger begründen Studenten und junge Pfarrer ihre Berufsperspektive politisch. Das Studium müsse entschiedener »praxisbezogen« sein, lautet ihr Anspruch. Steht dann jedoch der Schritt in den Beruf bevor, flüchten sie in Zweitstudien und Promotionen – in Theorie. Und die weniger Privilegierten nehmen eher zähneknirschend die Praxis auf sich, die eben noch als das Gelobte Land gepriesen wurde.

Diese subjektiv erfahrenen Widersprüche sind solche der gesellschaftlichen Praxis. Der traditionelle Bedeutungsrahmen kirchlicher Arbeit ist zusammengebrochen. Ein neuer ist nur durch eine Kritik zu gewinnen, die das Krankheitsbild heutiger Kirche und Theologie mit dem Ziel eines unverstellten Begriffs notwendiger Praxis analysiert. Idealistisches Denken kann das nicht leisten. Ist aber Theologie in der Lage, materialistische Dialektik anzunehmen, ohne sich selbst zu zerstören?

Ideologiekritik der hermeneutischen Theologie und Kritik des ideologischen Profils des Pfarrerberufs sind die Perspektiven, in denen Herrmann diese Fragen erörtert. Die daraus hervorgehende – und zugleich dagegen entworfene – Theorie kirchlichen Handelns ist ein Beitrag zur empirisch-kritischen Methode in der Theologie.

T-Reihe



Wolfgang Herrmann, geboren 1940, ist Pfarrer der Ev. Kirche in Hessen und Nassau. Veröffentlichungen u. a.: Theologiestudium – Entwurf einer Reform (zusammen mit G. Lautner); Vorurteil und Utopie (zusammen mit Chr. Gremmels), Kohlhammer T-Reihe.


wk

WOLFGANG HERRMANN

Die Angst der Theologen vor der Kirche

Gegen den Praxisverlust der Theologie

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Redaktion dieses Bandes: Christian Gremmels

Stuttgart Berlin Köln Mainz
Verlagsort: Stuttgart
Umschlag: hace
Druck: Welsermühl, Wels/Österreich
Printed in Austria
ISBN 3-17-213051-7

Inhalt

Einführung

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchungen ist ein empirischer Sachverhalt: die Motivationskrise der Theologiestudenten. Da die theologische Ausbildung als bestimmte Form wissenschaftlicher und kirchlicher Praxis, das aber heißt: gesellschaftlicher Praxis, eine Schlüsselstellung für die Zukunft von Theologie und Kirche einnimmt, ist mit der Analyse der Motivationskrise der Theologiestudenten ein zentrales Thema gestellt. Im Theologiestudium sind kirchliche und wissenschaftliche Praxis miteinander verknüpft. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Gliederung dieser Arbeit in drei Kapitel, die sich nacheinander mit der Studienkrise, der theologischen Theoriebildung und der kirchlichen Praxis beschäftigen. Nur die Berücksichtigung des wechselseitigen Zusammenhanges erschließt erklärungskräftige Einsichten in die einzelnen Sachverhalte, die gerade als vereinzelte nicht zureichend begriffen werden können. Der wechselseitige Zusammenhang einzelner Sachverhalte ist gesellschaftlich vermittelt; und so konstituiert sich das Allgemeine, von dem her das Besondere seinen Begriff gewinnt, als die Tatsache des gesellschaftlichen Prozesses. Wenn also oben gesagt wurde, das Theologiestudium nehme eine Schlüsselstellung für die Zukunft von Theologie und Kirche ein, so stimmt das zunächst nur in einem äußeren, beschreibenden Sinne; das Theologiestudium produziert die künftigen Pfarrer und Professoren. Dieser Sachverhalt muß jedoch mit den Lebensbedingungen der Gesellschaft überhaupt und den gesellschaftlichen Prozessen vermittelt werden. Denn nur auf der Basis der gesellschaftlichen Selbstkonstitution der Menschengattung können die einzelnen Momente wie etwa eine Berufswahl oder eine Motivationskrise zureichend bestimmt werden. – Nun liegt aber hier die entscheidende Schwierigkeit. Denn die einzelnen Sachverhalte sind dadurch ausgezeichnet, daß sie vom gesellschaftlichen Ganzen los-

gelöst und isoliert scheinen. Die Durchdringung dieses Scheins bedeutet, das Ausmaß gesellschaftlicher Entfremdung anzugeben, die die Sachverhalte negativ qualifiziert. Umgekehrt, vom gesellschaftlichen Ganzen ausgehend, läßt sich sagen, daß dieses wiederum dadurch gekennzeichnet ist, daß Gesellschaft scheinbar in viele gesonderte Einzelphänomene geteilt erscheint, daß wir immer wieder eher Beziehungslosigkeit als Zusammenhang und immer wieder eher Sprachlosigkeit statt zwanglosen Verstehens feststellen. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist durch seine Widersprüche, durch gewaltsame Abspaltungen und Veränderungen ebenfalls negativ qualifiziert. Aufgabe der Theorie ist es deshalb, das gesellschaftliche Ganze für das Bewußtsein zu rekonstruieren. Diese Rekonstruktion vollzieht sich in der konkreten Dialektik des Allgemeinen und Besonderen. Sie bedient sich der wissenschaftlichen Hilfsmittel der Analyse und Interpretation, muß aber unvollkommen bleiben, wenn nicht der theoretischen die praktische Arbeit korrespondiert, wenn sich nicht theoretische und praktische Rekonstruktion von Gesellschaft in ihren einzelnen Sachverhalten und Gegenständen gegenseitig durchdringen. Auf Theologie und Kirche angewendet besagt diese Forderung: die ideologiewissenschaftliche Rekonstruktion theologischer Theorie stößt ins Leere, wenn sie nicht mit praktisch-politischer Rekonstruktion von Kirche verknüpft wird. Dabei muß an dieser Stelle zunächst offenbleiben, ob Rekonstruktion von Kirche nicht deren Aufhebung bedeuten muß.

Die drei Kapitel dieses Buches stellen sich der genannten Aufgabe theoretischer Rekonstruktion. Sie können sie gleichwohl nur zu einem bestimmten Teil, also nur annäherungsweise und perspektivisch einlösen. Denn die Aufgabe läßt sich nur in geduldiger, langandauernder Arbeit lösen. Dazu bedarf es vieler Schritte und vielfältiger Bemühungen, denen ein einzelner Autor, zumal am Anfang dieses Weges, nicht gerecht werden kann. Das wäre ein bürgerliches Mißverständnis des Schriftstellers, das dem einsamen Genie die titanische Last gelungener Welterklärung abverlangt. Auch der christliche Kanzelredner mag diesem Vollkommenheitsideal unterworfen werden. Demgegenüber bleibt festzuhalten, daß die gesellschaftstheoretische Rekonstruktion theologischer Theorie und kirchlicher Praxis nur in einem langen Prozeß gelingen kann. Wahre Erkenntnis und richtige Praxis sind nicht

fertig zu haben. Sie sind das Ergebnis von Auseinandersetzungen und vielseitiger Zusammenarbeit. Und dazu kann der einzelne nur Impulse, Beiträge, einzelne Analysen und Hypothesen liefern.
Das geschriebene Buch kann den lebendigen Kommunikationszusammenhang nicht ersetzen. Das ist ja übrigens eine Einsicht, die die theologische Hermeneutik seit *Luther* sich immer wieder neu erarbeiten mußte, wenn sie zu bestimmen versuchte, welche Bedeutung dem Kanon biblischer Schriften für die christliche Lebenspraxis zukommt.
Nach diesen ersten Bemerkungen ist es nun noch die Aufgabe dieser Einführung, die Fragestellung des Buches soweit zu entwickeln, daß der theoretische Ansatz der einzelnen Kapitel und ihr Zusammenhang deutlich wird. Das soll anhand der folgenden Stichworte geschehen.

Studium und Identität. In der biographischen Perspektive des Studenten stellt sich das Studium dar als institutionalisiertes psychosoziales Moratorium zwischen Kindheit und Erwachsenenleben. Das Studium ist eine Einrichtung zum Gewinn der Ich-Identität. *M. Arndt* hat gezeigt, welche Sozialisationsleistungen im Studium erbracht werden müssen, wenn die Lebensphase der Adoleszenz erfolgreich abgeschlossen werden soll: Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit und ihrer Triebstruktur; Auseinandersetzung mit der Berufsperspektive und den sozialen Determinanten personaler Identität; drittens schließlich der Gewinn einer sinndeutenden Theorie der Lebensprozesse. Diese Leistungen sind eingezeichnet in den gesellschaftlichen Prozeß der Aneignung und Verwandlung von Natur mit den grundlegenden Dimensionen der Produktion, Interpretation und Legitimation, oder – in den Begriffen von *Habermas* – Arbeit, Sprache und Herrschaft. In seinem Aufsatz »Zur Problematik der Ich-Identität bei Theologiestudenten« kommt *Arndt* zu einem ernüchternden Ergebnis und hält das überwiegende Scheitern dieser Phase des Sozialisationsprozesses fest:

»Wer die Studienabläufe von Studierenden aufmerksam verfolgt, wird häufig darüber enttäuscht sein, wie viele Chancen der Individuierung vertan werden. Selbst die zahlreichen, verheißungsvollen, weite persönliche und soziale Dimensionen erschließenden Aufschwünge zu der Frage nach einer Selbstdefinition verebben immer wieder ergebnislos. Resultat solcher Identitätskrisen ist meist weniger Ich-Wachstum durch Kon-

fliktbewältigung als Arrangement. Deshalb scheint auch die mögliche Differenz zwischen den Erlebnisschichten von Anfängern und Absolventen eingeebnet. Wo man gegen Ende des Studiums auf ein Wissen um eine andere Lebensqualität in einer anderen Gesellschaft, artikuliert im Laufe eines auf Ich-Identität insistierenden Studierens gehofft hatte, ist doch nur akademisch verbrämte, sozialtechnische Verwertbarkeit übriggeblieben, eine meist bewußtlose Organisation von unvermittelten Persönlichkeitsfragmenten, die in scheinbar unzusammenhängenden Interaktionen akkumuliert wurden und kristalline Gestalt annahmen. Soziale Wirklichkeit, Wissenschaft und persönliche Biographie konnten als Besonderungen des Allgemeinen nicht aufgeklärt, geschweige denn eine kritische Potenz aus dem Denken des Zusammenhangs gewonnen werden.« (In: Strukturwandel der Frömmigkeit, hg. von E. Amelung u. a., Stuttgart 1972, S. 263.)

Mit *Arndt* kann deshalb als hauptsächliche Kritik am Theologiestudium formuliert werden, daß der Zusammenhang von sozialer Wirklichkeit, Wissenschaft und persönlicher Biographie nicht zureichend aufgeklärt, sondern eher immer wieder verschüttet wird. Die Einsicht in die Notwendigkeit, diesen Zusammenhang aufzuklären, ist freilich geschichtlich bedingt. Gewiß war das Studium auch früher krisenhaft strukturiert. Immer mußten Berufsentscheidungen, die vorwissenschaftlich getroffen wurden, im Durchgang durch wissenschaftliche Reflexion in Lebensentscheidungen überführt werden. Immer mußten Identifikationen aus Schule und Elternhaus zugunsten wechselnder Identifikationen mit wissenschaftlichen Lehrern und den Inhalten der Wissenschaft aufgegeben werden. Die Studentenbewegung der Jahre seit 1967 hat jedoch diese Problematik auch für das Theologiestudium grundsätzlich verstärkt und verschärft. Seit jener Zeit artikuliert sich eine radikale Opposition in Theologie und Kirche, die sowohl die leitenden Entscheidungen theologischer Theorie als auch die erklärten Ziele kirchlicher Praxis in Frage stellt. Sofern sich diese Opposition sozialistisch versteht und in diesem Verständnis eine neue Identität entwickelt, kann es ihr nicht darum zu tun sein, in einem großen Kahlschlag die Beseitigung von Theologie und Kirche von der historischen Bildfläche zu verlangen. Das Verhältnis zum Sozialismus muß vielmehr differenzierter bestimmt werden.

Kirche und Sozialismus. In den Kirchen der Bundesrepublik ist die Angst vor dem Sozialismus weit verbreitet. Diese Angst hat

historische Gründe. Zum einen haben die Kirchen die Religionskritik seit der Aufklärung, seit *Marx* und *Freud*, immer noch nicht verarbeitet. Die Radikalität dieser Kritik verschreckt sie. Der Aufweis der Verflochtenheit der Kirchen mit den gesellschaftlichen Mächten ist peinlich. Zum anderen aber schrecken die Erfahrungen der Kirchen, die im Aufbau des Sozialismus seit 1917 in der UdSSR und nach 1945 in der DDR und den übrigen sozialistischen Staaten gemacht wurden. Aus diesen Erfahrungen einer kirchenfeindlichen Politik leiten sich die Ängste der Kirchen her, die jahrhundertelang mit den herrschenden Mächten am gleichen Tisch saßen. Nun präsentierte eine andere Klasse eine Rechnung, die nicht schmeichelhaft war. Der Stellenwert der Kirchen im Verwertungszusammenhang des Kapitals ist ein anderer als im Aufbau des Sozialismus.
Die Angst vor dem Sozialismus unterschlägt aber die Einsicht in die jeweiligen historischen Bedingungen seines Aufbaus. Es ist ein Unterschied, ob sich dieser Aufbau unter den Bedingungen verlorener Kriege und totaler Zusammenbrüche wie in der UdSSR und der DDR vollzieht oder ob er in einem zwar kämpferischen, aber gleichwohl gewaltfreien Übergang wie etwa in Chile errungen wird. Es ist unrealistisch, den Übergang zum Sozialismus allein aus den Erfahrungen verlorener Kriege und zerschlagener faschistischer Systeme abzuleiten. Denn die Waffentechnik der entwickelten Industriegesellschaften hat die historischen Möglichkeiten des Krieges entscheidend verändert. Nach einem Atomkrieg kann in Deutschland ohnehin wohl weder von Kirche noch von Sozialismus die Rede sein. Die Rolle der Kirchen im Übergang zum Sozialismus muß also neu bestimmt werden. *Lenins* Beseitigung der zaristischen Staatskirche ist ebensowenig ein Zukunftsmodell, wie der Untergang der protestantischen Staatskirchen nach dem Zusammenbruch des Faschismus und im Aufbau des Sozialismus in der DDR. Der systemtranszendente Anspruch der Kirchen kann sich mit dem gesellschaftsverändernden Anspruch des Sozialismus anders vermitteln als im Modell einer zertrümmerten Gesellschaft und kirchlichem Martyrium in den Ruinen einstiger Herrlichkeit.
Die klassischen Zeiten unbedingter Opposition des Sozialismus zur Kirche sind vorbei, wenngleich sich das Verhältnis in den einzelnen Gesellschaften recht unterschiedlich bestimmt. Ein ge-

wichtiges Indiz für diesen Wandel ist die Weiterentwicklung der Religionskritik. Deren Dialektik wurde von einer Reihe marxistischer Theoretiker – erinnert sei nur an *Bloch, Machovec, Gardavsky* und *Garaudy* – neu herausgearbeitet. Auf der Seite der Praxis machte die Theologie der Revolution auf das revolutionäre Engagement der Christen in vielen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt aufmerksam. Das hatte und hat tiefgreifende Konsequenzen für die ökumenische Bewegung. Die Ökumene der protestantischen und orthodoxen Kirchen orientiert sich in einem internationalen Beziehungsgefüge, das ganz anders von den Kräften des Sozialismus bestimmt wird, als es etwa die bundesrepublikanische Perspektive vermuten läßt. Die europäische Konstellation von Kirche und Sozialismus, Christentum und Marxismus erweist sich damit als die keineswegs einzig mögliche oder auch nur sinnvolle Konstellation. Darauf hatte die Prager Christliche Friedenskonferenz längst aufmerksam gemacht; aber ihre Wirkungen erreichen die Bundesrepublik am ehesten immer noch über die unverdächtigere ökumenische Vermittlung in Genf als direkt aus dem östlichen Prag. – Mit dem durch die Freiheitsbewegungen inspirierten Anti-Rassismus-Programm provozierte die ökumenische Bewegung in den europäischen Kirchen neue Einsichten und neue Praxis. Und in gewisser Hinsicht können die religiösen Sozialisten als Vorläufer dieser Provokation gelten. Nicht zufällig werden *Kutter, Ragaz, Tillich* und andere, auch der junge *Barth*, gegenwärtig wieder »entdeckt«. So kommt die Frage des Verhältnisses von Kirche und Sozialismus erneut in Bewegung, gespeist aus unterschiedlichen Impulsen und Motiven. Dabei muß es aber um mehr als eine bloße Bündnisfrage gehen. Es reicht nicht aus, daß sich Teile der Kirchen bzw. christliche Gruppen, mit Teilen der sozialistischen Bewegung verbünden. Es muß vielmehr gefragt werden, ob und wieweit die Transformation der Kirchen zu Organisationen möglich ist, die sozialistische Qualität haben, ob also die Kirchen nicht selbst zum Teil der sozialistischen Bewegung werden können und müssen. Hier erst scheiden sich die Geister radikal. Der Ansatz zu einer Beantwortung dieser Frage liegt in einer Bestimmung kirchlicher Praxis im Zusammenhang gesellschaftlicher Naturaneignung. Das dritte Kapitel versucht, diese Perspektive zu entwickeln.

Ideologiekritik. Die Sensibilität vieler Theologiestudenten für die aktuelle Entwicklung, ihre wenigstens teilweise Politisierung seit der Studentenbewegung und die von daher verständliche Polemik, mit der sie Theologie und Kirche bedenken, falls sie ihnen nicht stillschweigend den Rücken kehren, geben dem Theologiestudium eine neue Kontur. Viele der seit 1945 eingelebten Selbstverständlichkeiten sind zusammengebrochen. Ein neuer tragfähiger Bezugsrahmen für Studium, Wissenschaft und Beruf ist noch keineswegs entwickelt, obwohl z. B. in der Arbeit der Gemischten Kommission an einem Ausbildungsgesamtplan durchaus Ansätze dafür vorliegen. Diese ausbildungstheoretischen Ansätze müßten aber einer theologischen Theoriebildung ebenso korrespondieren wie der produktiven Entwicklung kirchlicher Praxis und so eine neue Plausibilitätsstruktur entwickeln, wie sie seit dem Kirchenkampf weithin bestand. Zunächst aber zeichnen sich Ansätze zu tiefgreifenden Konflikten ab, die mit den ›Krisis‹-Situationen der dialektischen Theologie kaum verglichen werden können. Die Auseinandersetzungen haben eine neue Qualität gewonnen. Kritik wird zunehmend nicht nur als innertheoretisches Unterfangen verstanden, sondern als Frage der Praxis. Praxis erweist sich als Kriterium theologischer Theorie. Dieser Satz erzeugt aber weitreichende Spannungen mit allen, die theologische Theorie geradlinig von einer Theorie des Wortes Gottes ableiten. Dieser Konflikt organisiert sich ebenso politisch wie die aus den Widersprüchen kirchlicher Praxis entstehenden Konflikte.
In dieser Lage müssen die leitenden Werte und Interessen überprüft und auf ihre orientierende Funktion hin befragt werden. Wessen Theologie wird an den Fakultäten gelehrt? Wessen Kirche ist die Kirche? Oder anders gewendet: Welches ist der gesellschaftliche Ort von Theologie und Kirche? Es läßt sich der durch und durch bürgerliche Charakter von Theologie und Kirche zeigen: die mittleren Schichten der Gesellschaft sind die Träger kirchlich organisierter Religion und ihres theoretischen Ausdrucks als Theologie. Diese gesellschaftliche Ortsbestimmung widerstreitet der Selbstbestimmung von Theologie und Kirche. Denn diese halten einen Anspruch auf Allgemeinheit aufrecht, den sie aber faktisch nicht einlösen. Eine gesellschaftliche Gruppe setzt ihren partikularen Standort mit dem universalen der Gesellschaft überhaupt gleich. Diese Selbstbehauptung kann nur herrschaftlich

geschehen und erzeugt ideologische Denkfiguren. Der Glaube des bürgerlichen Theologen wird zum Glauben schlechthin; und die Gemeinde der bürgerlichen Christen verwechselt sich mit dem Christentum in seiner ganzen Gestalt. Es ist Aufgabe der Ideologiekritik, diese Zusammenhänge aufzuweisen; und nachdem lange geleugnet wurde, daß diese Frage überhaupt sinnvoll gestellt werden kann, meldet sie sich nun in doppelter Schärfe.
Nun ist im Rahmen dieses Buches weder eine abschließende noch eine umfassende Kritik der bürgerlichen Theologie möglich. Dazu bedarf es vieler Einzeluntersuchungen; eine davon wird hier versucht. Es mußte eine Ausprägung von Theologie gewählt werden, die exemplarisch zentrale Tendenzen bündelt. Die hermeneutische Theologie bietet sich an, weil sie einerseits das Erbe der Aufklärung bewahrt, dieses aber zugleich domestiziert und halbiert hat. Daran können die ideologischen Widersprüche aufgewiesen werden. Betrachtet man die aktuellen Auseinandersetzungen in der Theologie, etwa die Kontroversen zwischen *Schmithals, Klein, Gräßer* auf der einen Seite, *Sölle, Metz* und anderen politischen Theologen auf der anderen Seite, so wird deutlich, daß der Schritt von der hermeneutischen Theologie zur politischen zwar in der Konsequenz der hermeneutischen Theologie liegen mag, dies ist ja *Sölles* These, aber de facto einen polarisierenden Bruch bedeutet. Dabei wird sichtbar, daß die leitenden Interessen noch andere als nur die angegebenen theologischen sind. Das zweite Kapitel behandelt nun nicht diese aktuelle Auseinandersetzung um die politische Theologie, sondern deren Vorstufe, die inzwischen klassisch gewordene Ausprägung der hermeneutischen Theologie bei *Bultmann, Fuchs* und *Ebeling*. Es bietet sich an, zur kritischen Überprüfung dieser Theologie Maßstäbe anzulegen, die *Habermas* in seiner Auseinandersetzung mit *Gadamer* entwickelt hat; insbesondere der Hinweis auf die Ergänzung der hermeneutischen Frage durch die rhetorische ist ihm zu verdanken. – Nicht berücksichtigt werden konnten im hier möglichen Rahmen die marxistische Kritik an *Habermas*, die seine Position mit Recht noch einmal auf ihren gesellschaftstheoretischen Ort befragt, sowie die Auseinandersetzung, die *Habermas* mit *Luhmann* aufgenommen hat. Das hätte eigene umfangreiche Arbeitsgänge erfordert, die den gewählten theologischen Gegenstandsbereich, die hermeneutische Theologie, zunächst weit

überschritten hätten. Eine Neukonstituierung theologischer Hermeneutik müßte freilich auch diese Diskussionen mit aufnehmen.

Kirche als gesellschaftliche Praxis. Neben der exemplarischen Kritik der Theologie mußte eine Perspektive der Kirche als gesellschaftlicher Praxis entwickelt werden; auch das kann in diesem Buch nur paradigmatisch an einigen Fragestellungen geschehen, nicht aber in einer umfassenden, empirisch begründeten Kirchentheorie. Eine Kirchentheorie bleibt Desiderat. Alle bisherigen Untersuchungen und Ansätze dazu können nur als Diskussionsschritte und Einzelbeiträge gewertet werden; das trifft auch auf das dritte Kapitel dieses Buches zu. Die hier entwickelte Praxisperspektive gewinnt ihr Profil zunächst wiederum aus der Ideologiekritik. Es legte sich nahe, mit einem Abriß der Kritik der theologischen Institutionenlehre zu beginnen, da hier der Anschluß an Fragestellungen der hermeneutischen Theologie und ihrer Institutionsfeindschaft einen Übergang zur Bestimmung von Kirche als Praxis ermöglicht. Die Ideologiekritik konkretisiert sich in einer Untersuchung leitender Begriffe pastoraler Berufspraxis – Amt und Dienst, Beruf und Rolle. Wie in der breit angelegten Studie von *Bormann* ist also die pastorale Berufspraxis der konkrete Ausgangspunkt kirchentheoretischer Überlegungen, die zu einer Berufsfeldanalyse führen. An dieser Stelle muß auf das leitende Interesse hingewiesen werden, die politische Perspektive der Kirchentheorie.
Kirchentheorie läßt sich als praxeologische Aufgabe bestimmen, d. h. als wissenschaftliche Bestimmung praktischen Verhaltens und seiner Ziele. *Schleiermacher* hatte eine solche Kirchentheorie entwickelt; die nachfolgende Theologie hat jedoch das theoretische Niveau seiner Bestimmung kirchlicher Praxis nicht halten können, sondern eher abgewirtschaftet. Praktische Theologie erhob sich kaum aus dem Rang handwerklicher Kunstlehre in den der Theorie kirchlicher Praxis. Darin zeigte sich auch die soziale Rückständigkeit kirchlicher gegenüber anderen Formen gesellschaftlicher Praxis an. In den letzten Jahren sind nun aber eine Reihe von Untersuchungen erschienen, die einen Wandel erkennen lassen, vor allem die Arbeiten von *Bormann, Dahm, Marsch* und *Spiegel.* Diese Arbeiten gehen jedoch, sofern sie empirische Analysen sind, von unterschiedlichen Methodologien und Theorien

aus; und entsprechend sind die Theorieentwürfe von unterschiedlichen Positionen her bestimmt. *Dahm* z. B. geht von einer funktionalen Theorie kirchlichen Handelns aus und übernimmt neuerdings systemtheoretische Überlegungen im Anschluß an *Luhmann*, um seinen Religionsbegriff weiter zu qualifizieren. *Bormann* und *Spiegel* sind dagegen sehr viel stärker von der organisationssoziologischen Forschung bestimmt, wenn auch in verschiedener Ausprägung. *Bormann* übernimmt darüber hinaus noch den wissenssoziologischen Ansatz, wie ihn etwa *Berger* und *Luckmann* entwickelt haben. Historischer Bezugspunkt dieser Theoriebildungen ist immer wieder die Soziologie *Max Webers* und ihre kritische Weiterentwicklung, aber auch *Durkheim*. Das gilt auch für *Marsch*, der sein Buch institutionstheoretisch aufbaut. Alle Autoren beziehen – in unterschiedlicher Perspektive – historische Forschung mit ein. – Es kann nun hier nicht darum gehen, diese unterschiedlichen Theorien gegeneinander abzuwägen oder einander anzugleichen oder auch das dort erarbeitete empirische Material zu kritisieren und zu erweitern. Eine solche umfassende Forschungstätigkeit kann in einem einzelnen Kapitel nicht geleistet werden. Hier kommt es vielmehr darauf an, einen gemeinsamen Mangel dieser Theorien zu benennen und von daher eine andere Perspektive zu entwickeln. Der Mangel besteht in der politischen Bestimmung und Kritik kirchlicher Praxis, wobei unter politischer Bestimmung die Beziehung kirchlicher Praxis auf den gesellschaftlichen Prozeß der Aneignung und Verwandlung von Natur durch Arbeit verstanden wird. Vor allem die Ausführungen zum Berufsbegriff stoßen in diese Richtung vor, die die bürgerliche Kirchentheorie nicht verfolgen mag. Erst in politischer, d. h. auch: handlungsorientierter Perspektive können funktionale Bestimmung kirchlicher Praxis und organisationstheoretische Reflexion miteinander verknüpft werden. Wie die theologische Theorie muß auch die kirchliche Praxis gesellschaftstheoretisch rekonstruiert werden. Andernfalls kann die von *Bormann* so deutlich herausgearbeitete »Schlüsselattitüde« von Theologie und Kirche nicht überwunden werden. Bei ihm heißt es:

»Der Selbstverortung der Kirche: ihrer distanzierten Solidarität mit der Welt, entspricht das Selbstverständnis der Theologie als Universalwissenschaft gegenüber den Einzelwissenschaften (Schlüsselattitüde), als zugleich transzendente und kritische Metaphysik.« (11, 340)

Oben ist schon auf den ideologischen Gestus der hermeneutischen Theologie verwiesen worden, der im Widerspruch zwischen behaupteter Universalität und tatsächlicher gesellschaftlicher Partikularität besteht. Für das kirchliche Selbstbewußtsein gilt die gleiche Kritik. *Bormann* relativiert diese Schlüsselattitüde, indem er ein organisationstheoretisches Führungsmodell für die Kirche entwirft, das eine »Demonopolisierung der Funktionsträger der zentralen kirchlichen Funktionen und eine volle Integration der sogenannten Laien in die Kirche« zur Folge haben soll. (11, 334) Aber dadurch wird der gesellschaftliche Zusammenhang kirchlicher Praxis keineswegs rekonstruiert. Kirche wird vielmehr lediglich in Übereinstimmung zu ihren leitenden Werten unter dem Aspekt der Dienstleistung gebracht. Diese »pragmatische Reorganisation« ist gewiß eine nützliche Verminderung unproduktiven kirchlichen Handelns und mag auch ihre Auswirkungen für eine Umstrukturierung theologischer Theorie haben; aber eine Kirchentheorie aus dem Begriff gesellschaftlicher Praxis heraus läßt sich so nicht gewinnen.

Theorie der Praxis. An dieser Stelle müssen nun einige Hinweise folgen, wie der Begriff Praxis hier verstanden wird. *Marković* unterscheidet drei Grundkategorien der Praxis: »Umwandlung der natürlichen Umwelt, in der der Mensch lebt«; »Schaffung verschiedener Formen und Institutionen des menschlichen Lebens«; »Selbstschaffung des Menschen«. (78, 28 f.) Nur den Menschen zeichnet Praxis aus. Der Mensch befindet sich in einem stetigen Prozeß der Aneignung und Auseinandersetzung mit der Natur. In diesem Prozeß wird die Natur humanisiert und zur menschlichen Lebenswelt umgeschaffen. Zugleich vergegenständlicht sich der Mensch in diesem Prozeß selbst. Die Form der Auseinandersetzung mit der Natur und ihrer Aneignung ist die Arbeit, und so konnte *Marx* sagen: »Die *ganze sogenannte Weltgeschichte* (ist) nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen.« (81, 247 f.) Der Begriff von Praxis erschließt damit auch den der Geschichte. Es ist wichtig, das zu betonen, weil z. B. der Forderung nach einer empirisch-kritischen Methode in der Theologie, d. h. der Orientierung an Praxis und der daraus abgeleiteten Polemik gegen die ideologischen Denkfiguren historisch-kritischer

Forschung immer wieder vorschnell Geschichtsfeindschaft unterstellt wird. Kritik der Tradition, die als Herrschaftsanspruch auftritt, ist aber nicht ihre bloße Negierung. Geschichte muß vielmehr als Praxis begriffen werden, als Prozeß der materiellen Selbstkonstituierung der Menschengattung. Das schließt die Konstituierung des individuellen Menschen ein; wieder *Marx*:

»Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn. Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; ebensogut könnte sie in rohester Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheide. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu: sowohl um die *Sinne* des Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.« (81, 242 f.)

Praxis ist Gestaltung der Wirklichkeit. Sie vollzieht sich als Geschichte und bildet Gesellschaft und Menschheit. »Die Praxis ist eine Sphäre des menschlichen Seins«, formuliert *Kosík*. (71, 218) Von hier aus muß der Begriff der Arbeit bestimmt werden; denn Arbeit ist das Medium der Praxis, indem sie sich mit Sprache verbindet und gesellschaftlich, d. h. bisher: herrschaftlich, verfaßt wird. Dabei muß eine doppelte Entfremdung beachtet werden, die sich in den gesellschaftlichen Widersprüchen abbildet. Zunächst wird Praxis erzwungen von ursprünglicher Lebensnot. Durch Arbeit vermag sich der Mensch in der Natur zu behaupten. Praxis ist die Bedingung für Überleben. Das Moment des Kampfes gegen die Lebensnot, gegen die natürliche Ohnmacht des Menschen, belastet die Praxis mit der Notwendigkeit, das Lustprinzip einzuschränken. Arbeit bedeutet zunächst einmal Unlust, Mühsal, Beschwernis, wie ihr antiker Begriff und sein gesellschaftliches Korrelat, die Sklaverei, zeigen. *Adorno* formuliert: »Praxis war der Reflex von Lebensnot; das entstellt sie noch, wo sie die Lebensnot abschaffen will.« (1, 172) Aber von daher gelangt er zu einer einseitigen Einschätzung der Theorie: »Das nicht Bornierte wird von Theorie vertreten. Trotz all ihrer Unfreiheit ist

sie im Unfreien Statthalter der Freiheit.« (1, 173) Und schließlich: »Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung.« (1, 178) Damit triumphiert aber insgeheim das alte Theoriemodell mit seiner Praxisfeindschaft. Die Dialektik von Praxis und Arbeit kommt nicht zur Geltung.

Adornos Interesse besteht in einer leidenschaftlichen Behauptung der unverwechselbaren und nicht verrechenbaren Kraft des Subjekts und seiner Spontaneität gegenüber allem Objektiven, aller Praxis, deren Widersprüche und abgrundtiefe Unwahrheit er radikal offenhielt. Der Gestus der negativen Dialektik verkennt jedoch, daß Freiheit auf Arbeit beruht. Sie kann die Spontaneität und utopische Kraft der Theorie nicht entbehren; aber ohne die Vergegenständlichung und Aneignung von Natur ist auch Theorie nicht möglich. Hier ist auf den zweiten Modus von Entfremdung zu verweisen. Praxis erweist sich als Entfremdungszusammenhang unter dem Aspekt von Herrschaft. Aus der Teilung der Arbeit wurde die Spaltung der Gesellschaft. Dieser Widerspruch findet seinen Ausdruck in der Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums, der durch Arbeit entstanden ist. Die Arbeit ist gemeinschaftliche Tätigkeit aller Arbeitenden; die Aneignung und Verteilung des Reichtums und der Werte geschieht jedoch ungleich. Der Lohnabhängige verfügt nur über seine Arbeitskraft und den Lohn; der Produktionsmitteleigentümer verfügt über die Arbeitskraft, die er kaufen kann, über die Produktionsmittel und über den Mehrwert. Das ist die klassische Formel politischer Ökonomie seit Marx. Die konkrete Überwindung dieses Widerspruchs und seiner allgegenwärtigen Vermittlungen in der Gesellschaft kann in der Tat theoretischer Reflexion und subjektiver Spontaneität nicht entbehren. Aber gegen *Adorno* ist festzuhalten, daß sich diese Überwindung als Praxis vollzieht, als eine Form gesellschaftlicher Arbeit, die ihre eigene Entfremdung aufhebt. Damit qualifiziert sich Arbeit neu. Sie dient nicht nur der Befriedigung materieller Bedürfnisse; sie, und nicht nur die Theorie, ist Statthalter der Freiheit. Befreiende Arbeit in diesem Sinne gewinnt aber, das hat *Marcuse* gezeigt, den Charakter schöpferischer Selbstverwirklichung. Während Arbeit unter den Bedingungen von Entfremdung eine Verkümmerung der Menschlichkeit auf die bloße »Kategorie des Habens«, so *Marx,* ist, befreit die schöpferische Tätigkeit die Mensch-

lichkeit des Menschen zu vielfältigem Reichtum der Sinne, der Erfahrungen und des Erlebens. Arbeit wird erneut eingebettet in den Zusammenhang gesellschaftlicher Kommunikation, an der das Moment der Gewalt mit der Aufhebung unterdrückender Herrschaft tilgbar wird. Damit kann Arbeit bestimmt werden vom Ziel freier und schöpferischer Verwirklichung der Menschheit als menschlicher Gesellschaft, die sich ihre Lebenswelt schafft. Erst dann ist die Rekonstruktion der zerstörten Natur unter menschlichen Bedingungen und die Rekonstruktion der zerrissenen Bereiche gesellschaftlichen Seins möglich.
Diese skizzenhafte Bestimmung des Begriffes von Praxis wird im folgenden vorausgesetzt. Der theologischen Diskussion steht freilich eine ausgeführte Konfrontation mit den Bestimmungen von Praxis, mit der materialistischen Dialektik von Subjekt und Objekt, noch bevor. Wieweit sich die Theologie dabei behaupten oder transformieren kann, muß ebenso offen bleiben, wie der ihr mögliche Beitrag zu einer Weiterführung dieser Diskussion über die Klassiker, also *Marx, Lenin, Mao Tse-tung* und andere, hinaus. Die Lösung dieser Frage wird sich nicht nur in der Theorie entscheiden; sie hat politische Gestalt. Bestimmt die Kirche ihren gesellschaftlichen Standort politisch in der sozialistischen Perspektive, wird sie zu einer Rekonstruktion ihrer Kommunikationsformen, ihrer Sprache und Symbole genötigt sein. Die Übersetzung traditioneller religiöser Symbole in die alltägliche Lebenswelt erfordert eine hohe Rationalität im Umgang mit Sprache und Praxis. Sie erfordert strikte Kritik ideologischen, herrschaftlich verformten Denkens. Sie setzt Freiheit von Angst voraus, einer Angst, die die Selbstpreisgabe in den gesellschaftlichen Prozeß scheut. Diese Angstfreiheit war jedoch einmal ein vornehmes Kennzeichen christlicher Selbstdarstellung in einer von Angst bestimmten antiken Sklavenwelt. Deshalb, und um anzudeuten, daß die Rede von der Praxis als Kriterium der Erkenntnis auch ihre theologische Tradition hat, ist die Kritik der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg als biblischer Exkurs in dieses Buch aufgenommen worden. Dieser Versuch einer ideologiewissenschaftlichen Rekonstruktion christlicher Identität mit den Mitteln kritischer Hermeneutik gegen die Tendenz der bürgerlichen mutet dem Leser detailliertere fachwissenschaftliche Erörterungen zu. Es ist der Versuch, die theologische Hermeneutik

mit ihren eigenen Mitteln kritisch einzuholen, um ihre Beschränktheit zu demonstrieren. Dieser Versuch ist umständlich und ausführlich. Daran wird sichtbar, wie hoch der Preis für eine Rekonstruktion der Theologie und wie weit dieses Ziel noch entfernt ist. Dabei kann gegenwärtig nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden, ob sich dieser Versuch überhaupt lohnt oder nicht in absehbarer Zeit durch eine gesellschaftliche Liquidation der kirchlich organisierten Religion überholt sein wird.

I. Die Motivationskrise im Theologiestudium

1. Einleitung

Zunehmend verschärft stellt sich für diejenigen, die an ihr teilhaben, die Frage nach dem Sinn theologischer Ausbildung. Einerseits vermag Theologie als Wissenschaft in ihrem gegenwärtigen Zustand eine große Zahl von Studenten nicht zu befriedigen. Im Gegenzug zu dieser Unzufriedenheit, die vor allem an den historisch-hermeneutischen Subtilitäten sich festbeißt, wird anderseits dann »Praxisorientierung des Studiums« gefordert. Aber, und hier wird ein fundamentaler Widerspruch greifbar, sowie der Schritt in die kirchliche Berufspraxis ernstlich ansteht, bricht oft regelrechter Horror vor eben dieser Praxis aus. Sosehr der reale Bezug aller Wissenschaft zu den gesellschaftlichen Lebensvorgängen gefordert wird, so sehr treiben schließlich Berufsangst und damit verbundene Illusionsbildungen die Logik dieser wissenschaftstheoretischen Einsichten und Forderungen wieder auseinander. In der biographischen Krise der Theologiestudenten spiegelt sich die gesellschaftliche Entfremdung ihres Studiums und ihrer Wissenschaft.

Im folgenden soll diesem Zusammenhang nachgegangen werden. Die theologische Ausbildung stellt das wichtigste Verbindungsstück zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Praxis dar, zwischen theologischer Forschung und kirchlichem Beruf. Diese Vermittlung ist nicht mit der zwischen Theorie und Praxis zu verwechseln. Denn mag auch die Forschung von theoretischem Interesse und der gesellschaftliche Beruf – für Theologen der des Pfarrers – von praktischem Interesse geleitet sein, so stellen sich doch sowohl Universität als auch Kirche jeweils *beide* als Praxis dar: als gesellschaftliche Institutionen mit spezifischen Berufsmöglichkeiten, mit Herrschaftsstrukturen, mit Handlungs-

mustern und Kommunikationsformen. Für die theologische Ausbildung ist es kennzeichnend, daß sie an beiden Praxisfeldern orientiert ist, an der theoretischen Forschung wie am praktischen Beruf. Zusätzlich aber geht die Ausbildung den *Vermittlungen* von Theorie und Praxis sowohl in der Hochschule als auch in der kirchlichen Praxis nach. Hierin besteht ihre zentrale und kritische Aufgabe.

Wenn jedoch theoretisches Forschungsinteresse und praktisches Berufsinteresse in unvermitteltem Widerspruch zueinander stehen, muß die theologische Ausbildung zwangsläufig krisenhafte Formen annehmen. Für die gegenwärtigen Verhältnisse sei folgende *Hypothese* formuliert: Die kritische Absicht theologischer Forschung stößt zunehmend ins Leere. Ihr praktischer Bedeutungsrahmen ist zusammengebrochen. Ihre Theoriebildung droht deshalb beliebig zu werden und sich in unendlichen Scheinkonstruktionen zu verlieren. Die kirchliche Praxis jedoch ist von kurzschlüssiger Handwerkelei und unkontrolliertem Traditionalismus bedroht. Ohne Begriff von sich selbst ist sie nicht fähig, zu rationaler und humaner Gestalt zu finden, sondern bleibt den gesellschaftlichen Zwängen nur allzu sehr verhaftet. Die handelnden Menschen jedoch müssen den gegenwärtigen Widerspruch von Theorie und Praxis individuell in ihrer Biographie austragen.

2. Soziologie der Theologiestudenten

Wie steht es nun mit den Theologiestudenten? Ihr Anteil an den Studenten in der BRD und Westberlin beträgt seit Jahren rund 1,5 Prozent. Das sind 1972 etwa 3800 Studenten, eine Zahl, die – mit einigen Schwankungen – in den Jahrzehnten seit dem zweiten Weltkrieg annähernd stabil geblieben ist. (Vgl. 26, 48–58) Theologiestudenten stellen sich als soziologisch faßbare Gruppe innerhalb der Studentenschaft, aber auch innerhalb der kirchlichen Mitgliedschaftsgruppen dar. Eine Soziologie der Theologiestudenten muß beide Beziehungsgrößen – Hochschule und kirchlich-gesellschaftliches Milieu – berücksichtigen und zueinander in Beziehung setzen. Das kann zweckmäßigerweise hinsichtlich der *Herkunft der Theologiestudenten* geschehen. Die von *Goldschmidt* 1957 interpretierten Zahlen über die Herkunft der Theologie-

studenten trafen auch ein Jahrzehnt später noch zu und dürften weiterhin gültig sein. Im Wintersemester 1966/67 hatten 41,8 Prozent der Theologiestudenten Akademiker mit abgeschlossener Hochschulbildung als Väter, während 57,7 Prozent der Väter nichtakademische Berufe hatten (0,5 Prozent ohne Angabe). (Vgl. 46; 76, 25) Der Anteil der Pfarrerskinder ist mit rund 20 Prozent immer noch recht hoch. Diese Struktur gleicht der anderer traditioneller akademischer Berufe, z. B. der Ärzte, und unterscheidet sich von den modernen Aufstiegsberufen, z. B. den sozialwissenschaftlichen und technischen Berufen, die nur 20 Prozent Akademikerkinder aufweisen; in der juristischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Fakultät sind es je rund 30 Prozent.
Der Zugang zum Theologiestudium ist also immer noch durch eine relativ traditionelle Struktur vorbestimmt. Sie wird durch den Zwang, die alten Sprachen vorweisen oder lernen zu müssen, noch weiter befestigt, da das Bildungssystem als Ganzes expandiert, während die sogenannte humanistische Bildung rapide zurückgeht. Der Herkunftsbereich der Theologiestudenten und damit der Pfarrer ist deshalb als nichtrepräsentativer gesellschaftlicher Sektor anzusehen. Wie bei allen akademischen Berufen sind die Arbeiterkinder (sechs Prozent der Theologen) unterrepräsentiert; aber durch die Überrepräsentation der Akademiker und hier wiederum der Pfarrer sowie durch den Auslesemechanismus der Sprachenbarriere ist eine selbstselektive Tendenz entstanden, die für das Selbstverständnis der Kirche und ihr Gesellschaftsbild nicht ohne Folgen sein kann. Die Sozialstruktur des Nachwuchses für kirchliche Berufe und damit für Führungspositionen begünstigt die Befangenheit in traditionellen Lebensformen und Denkweisen und die daraus resultierende Abschließung von bestimmten dynamischen Feldern der Gesellschaft. Durch die Selbstdarstellung der Kirche durch ihre beamteten Vertreter und ihr spezifisches, gruppengebundenes Bewußtsein tendiert die Kirche dazu, zu einer Institution zu werden, die von einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht getragen wird, während sie für andere, immer breitere gesellschaftliche Gruppierungen relativ bedeutungslos ist, vor allem für die Arbeiter und die modernen Aufstiegsberufe. Diese verharren weitgehend in passiver Mitgliedschaft und haben kaum noch einen Zugang zu den Lebensformen traditioneller oder auch modernisierter Kirchlichkeit.

Goldschmidt hat auf den mittelständischen Charakter der Kirchengemeinden hingewiesen, der der Herkunft der Theologen weitgehend korrespondiert: »Die Bürger begegnen in den Gemeinden sozusagen immer wieder sich selbst, und so finden sie darin eine Bestätigung ihrer Lebensweise und -anschauungen. Kirche und Gemeinde werden ihrerseits zu Institutionen, die die bestehende soziale Schichtung und gesellschaftliche Ordnung stützen.« (45, 61) Wie schwer es den Kirchen fällt, aus dieser mittleren bürgerlichen Moral auszubrechen und andere Einstellungen zu entwickeln, hat z. B. die heftige und widerspruchsvolle Resonanz auf den Anti-Rassismus-Beschluß der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau in den Jahren 1970/71 gezeigt. Auch die Kirchenaustrittsbewegung von 1968 bis 1971 hat die Neigung bekräftigt, lieber in den gewohnten Bahnen zu verharren. Damit aber werden die Einstellungen und Werthaltungen innerhalb der Kirche bzw. der Pfarrer zunehmend ideologisch und vorurteilshaft. Die gesellschaftliche Abschließung hat einen Wirklichkeitsverlust im Bewußtsein zur Folge. Die Theologie an den Hochschulen kann nicht anders, als diesen Zustand weitgehend, und durch weitere Widersprüche gebrochen, zu spiegeln. Die Theologiestudenten jedoch erfahren zunehmend – und durch das sich ausbreitende soziologische Interesse begünstigt – die Grenzen dieses Zustands und beginnen, daran zu leiden. Viele waren deshalb von 1966 bis 1970 engagierte Vertreter des studentischen Protestes; viele gaben aber deshalb auch das Theologiestudium ganz auf. Davon wird noch zu sprechen sein.
Die Untersuchungen von *Huschke* und *Lohse* haben diese Aussagen über den Herkunftsbereich bestätigt. Für sie gibt es »keinen Zweifel, daß der weitaus größte Teil der Theologiestudenten sich aus einer ›religiös‹ geprägten Umwelt rekrutiert, die als eine Subkultur in unserer Gesellschaft anzusprechen ist.« (76, 26) Das bedeutet: »Die Besonderheit zum Entschluß des Theologiestudiums ist durch einen langfristigen Entscheidungsprozeß vorbereitet und durch die Integration in eine Subkultur intensiver sozio-religiöser Beziehungen abgestützt.« (76, 27) Während des Studiums tritt freilich eine massive Motivationsverschiebung ein: »Der motivationale Hintergrund im Studium unterscheidet sich wesentlich von dem der sozio-kulturellen Umwelt vor Studienbeginn. Aus der erlebten Dissonanz möchte man eine eindeutige,

unvermittelte und unreflektierte Identifikation mit dem zurückliegenden ›sozio-religiösen Bezugsrahmen‹ vermeiden. Man möchte sich nicht durch Einflußgrößen festgelegt sehen, zu denen man ein verändertes und zum Teil gebrochenes Verhältnis hat.« (76, 29) Nun bietet das Studium kaum befriedigende Möglichkeiten zur rationalen Aufarbeitung der mit der eigenen sozialen Herkunft gegebenen Probleme; bestenfalls erfolgen individuelle Korrekturen am Frömmigkeitsstil und religiösen Selbstverständnis. Eine konsequente soziologische und sozialpsychologische Aufarbeitung der eigenen Gruppenaffinität in entsprechenden, z. B. gruppendynamischen, Lernsituationen ist aber, wenn überhaupt gegeben, als große Ausnahme zu betrachten. Folge ist, daß das Studium zwar als subjektive Emanzipation erlebt und verstanden wird. Die Distanz zur eigenen Herkunft wird oft stark stilisiert, und im Hochschulrahmen gegebene Möglichkeiten der Selbstverwirklichung werden ergriffen. Dic unaufgcarbcitctc Hcrkunft bleibt jedoch belastend und wird nur allzu oft nach vorn projiziert: als Berufsangst. Denn man fürchtet, von eben dem Milieu wieder vereinnahmt zu werden, von dem das Studium emanzipierte. Man fürchtet den Verlust jenes Gewinns an Gesellschaftlichkeit, den die Identifizierung mit dem sozio-religiösen Bezugsrahmen der kirchlichen Subkultur erzwingt. Die Einstellungen zu Studium und Beruf weisen deshalb eine charakteristische Ambivalenz auf, die *Huschke* und *Lohse* mit wünschenswerter Deutlichkeit belegen.

Der Widerspruch zwischen den Einstellungen zu Studium und Beruf von der Herkunft her und im Studium wird nun zusätzlich dadurch verschärft, daß die vorherrschende Theologie weitere Einstellungen abverlangt, die weder mit denen des Herkunftsmilieus noch denen des studentischen Emanzipationsprozesses übereinstimmen. Dazu noch einmal *Huschke* und *Lohse*: Man wird

»auf Grund der Trendwerte konstatieren müssen, daß die meisten Studenten vom Studium *eine Vermittlung von Befähigungen erwarten, die bei der derzeitigen Anlage des Theologiestudiums nur sehr bedingt oder gar nicht möglich erscheint.* Würde man bei einer Formulierung der Studienziele von den ... studentischen Primärmotiven ausgehen, so wären Ziel und Ausgangspunkt wissenschaftlicher Arbeit nicht in erster Linie historisch-kritische Analysen, sondern die kritische Analyse des Phänomens Kirche in seiner gegenwärtigen, reformbedürftigen Gestalt, und in der Lernzielhierarchie würde die Befähigung zu einem wissenschaftlich-qualifizierten ›Dienst am Menschen‹ einer Befähigung zum ›Dienst der Lehre‹ übergeordnet.« (76, 31)

Das sind deutliche Ergebnisse empirischer Forschung, und sie werfen ein bezeichnendes Licht auf die selbstgenügsame Unbeweglichkeit der vorherrschenden Theologie, deren praktischer Bedeutungsrahmen zusammengebrochen ist. Den kritischen Aussagen der Forschung fehlt der Adressat, das Gegenüber – der Sitz im Leben, der im Kirchenkampf und den Jahren danach noch gegeben war. Im folgenden Kapitel wird dieser Sachverhalt eingehender untersucht werden. Hier sei nur auf eine Beobachtung von *Cornehl* aufmerksam gemacht, der den Zusammenhang von Bibelfrömmigkeit und Bibelwissenschaft untersucht hat.
Er hat zwei tragende Frömmigkeitstypen analysiert, die biblizistisch-pietistische Frömmigkeit einerseits und die bürgerlich-liberale andererseits. Letztere bestimmte das kirchliche Selbstverständnis seit *Schleiermacher*, geriet aber mit dem ersten Weltkrieg in jene Krise, die von der Dialektischen Theologie dann so nachhaltig thematisiert wurde. Da man den Neuprotestantismus für die Identitätskrise von Kirche und Gesellschaft, die zur Nazidiktatur beitrug, mitverantwortlich machte, führte das zu einer Aufwertung des anderen, des biblizistisch-pietistischen Frömmigkeitstyps, der dann im Kirchenkampf die Hauptlast des – allerdings überwiegend passiven – kirchlichen Widerstandes getragen hat und sich dadurch legitimierte. »Die Bibel war im Dritten Reich das Medium christlicher Selbstbehauptung, Quelle und Norm unbedingter Orientierung und unbedingter Affirmation.« (23, 138) Diese gemeinschaftsorientierte Bibelfrömmigkeit ging sozusagen eine breite Koalition mit der Dialektischen Theologie ein und bestimmte massiv das kirchliche Selbstverständnis. Sogleich nach dem Kriege brachen jedoch die liberalen Problemstellungen wieder auf und wurden anhand *Bultmanns* Programm der Entmythologisierung und der Diskussion zum Problem des historischen Jesus sowie im hermeneutischen Problem thematisiert. Diese theologische Diskussion hatte die biblizistisch-pietistische Frömmigkeit der Gemeinden als Gegenüber; »von den meisten Bultmann-Schülern kann man sagen, daß ihre theologische Arbeit erst unter der Voraussetzung vorhandener intakter Bibelfrömmigkeit in den Gemeinden Profil bekommt.« (23, 139) Diese Bibelfrömmigkeit reduzierte sich jedoch seit dem Ende der fünfziger Jahre zusehends. Sie sammelte sich in einer Konzentrationsbewegung »Kein anderes Evangelium« zu dem Zeitpunkt, an dem ihre unange-

fochtene Geltung in der kirchlichen Praxis sich auflöste. Die liberal-protestantische Frömmigkeit setzte sich erneut durch, wodurch sich der andere Typ zur kirchlichen Subkultur abkapselte. Die sozio-religiöse Subkultur, auch in ihrer weniger pietistischen als vielmehr kleinbürgerlich-traditionalistischen Prägung, bestimmt aber weiterhin die Struktur der kirchlichen Institutionen, während die tatsächliche Gemeindepraxis mehr und mehr von den Anforderungen distanzierter, volkskirchlicher Frömmigkeit bestimmt wird, die in der bibelkritischen Theologie kein Gegenüber sieht, weil ihre Probleme eher ethische sind, nicht aber hermeneutisch zu begreifende.

3. Zur Sozialgeschichte des Theologiestudiums

Der Verlust an gesamtgesellschaftlicher Relevanz der Theologie läßt sich nicht nur an der Verengung und Verfestigung des Herkunftsfeldes der Theologiestudenten ablesen, sondern auch am – freilich damit korrespondierenden – relativen Rückgang der *Zahl der Theologen in der Gesellschaft.* Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte das Studium der Theologie einen so hohen Bildungswert, daß 30 bis 40 Prozent aller deutschen Akademiker Theologie studierten, ohne dabei insgesamt Pfarrer zu werden. Vielmehr ging bis 1850 ein Teil der Theologen ins höhrere Lehrfach. Dann wurde der Lehrerberuf verselbständigt. Außerdem begann die absolute Zahl der Akademiker ständig zu steigen. Das hatte einen Rückgang des Anteils der Theologen zur Folge. Bis 1945 ging er auf zwei Prozent zurück und hat nach einem kurzen Anstieg (1950 vier Prozent) seinen gegenwärtigen, relativ gleichbleibenden Stand von 1,5 Prozent erreicht; denn die Zahl der Theologen steigt mit dem Anwachsen der Studentenzahlen bisher ebenfalls. Allerdings lassen sich seit 1850 bis in die Gegenwart immer wieder außerordentliche Schwankungen beobachten, die nach *Dahm* »eine besondere Sensibilität der protestantischen Reaktionen auf gesellschaftliche Prozesse« vermuten lassen. (25, 254)
Seit der Aufklärung befindet sich die Kirche in einem zunehmend verunsicherten Zustand. Dogmenkritik als Ausdruck eines sich seiner selbst bewußt werdenden gesellschaftlichen Bewußtseins

führte zum Auseinanderfallen von kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis, die bis dahin bis zur Kongruenz miteinander verflochten waren. Die Trennung von Kirche und Staat seit 1919 ist nur ein später, aber noch lange nicht der letzte Schritt in diesem Prozeß. Dazu noch einmal *Dahm*, der die statistisch sichtbaren Fluktuationen der Theologiestudentenzahlen eingehend interpretiert hat:

»Der in absoluter und relativer Hinsicht stetige Rückgang in den Jahren 1835 bis 1855 wird sich aus dem Zusammenwirken von primär vier Faktoren erklären lassen: wie erwähnt, geht jetzt die Zahl der künftigen Oberlehrer in der theologischen Fakultät beständig zurück. Zum anderen bestehen, wie wir aus zeitgenössischen Berichten wissen, in dieser Zeit dauernd schlechte Anstellungschancen: evangelische Pfarramtskandidaten mußten, bevor sich ihnen die Tür zum eigenen Pfarrhaus öffnete, jahrelang als Hauslehrer und Hilfsprediger ihr kümmerliches Brot verdienen. Drittens hatte das öffentliche Ansehen des Pfarrerstandes, der vordem, in der Zeit der Befreiungskriege, als Symbol der religiös-nationalen Erneuerung galt, in den Jahrzehnten der in Kirche und Staat sich durchsetzenden Reaktion erhebliche Einbußen erfahren. Die Entwicklung, die sich in der einen Generation zwischen 1815 und 1848 zutrug, wird dadurch erhellt, daß der 1848 immer noch größte und einflußreichste akademische Stand in der Paulskirche die kleinste Abordnung aller gebildeten Stände stellte. Mit der politisch-sozialen Stimmung hängt eine vierte Faktorengruppe zusammen, die man als ›weltanschaulichen Zeitgeist‹ bezeichnen könnte. Karl Barth hat in seiner ›Protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts‹ (S. 117 f.) gesagt, daß der Pfarrerschaft des 18. Jahrhunderts (infolge der mit der Aufklärung entstehenden Problematik ihres Auftrags- und Selbstverständnisses) etwas eigen sei von der ›Stimmung eines langsam aussterbenden Indianerstammes‹. In dieser Problematik hatte zwar das 19. Jahrhundert eine Reihe von Kompensationen angeboten, von denen außer dem religiös-nationalen Sendungsbewußtsein insbesondere die pietistisch-romantische Form der frommen Innerlichkeit einerseits und der Rückzug auf ein unangreifbares, mit der ›Objektivität der gottgewirkten Tatsachen‹ (Vilmar) begründetes Verständnis des geistlichen Amtes andererseits großen Einfluß auf das Selbstbewußtsein der Pfarrerschaft nahm.« (26, 53 f.)

Die Aufklärung, und das bedeutet hier: Religionskritik, ist also das entscheidende Datum auch für die Sozialgeschichte des Theologiestudiums. Die von *Dahm* interpretierten Schwankungen der Zahl der Theologiestudenten seit 1855 bis heute lassen sich zu einem guten Teil auf dem Hintergrund des kirchlich-bürgerlichen Auseinandersetzungs- und Verdrängungsprozesses mit den Fragen und Provokationen der Aufklärung verstehen, der mar-

xistischen Weiterführung und Freudschen Vertiefung von Aufklärung zumal. Theologie drohte und droht weiterhin zu einer musealen Provinz des Geistes zu werden; wenn aber ein Theologe wie *A. Ritschl* oder *K. Barth* diese Grenzen souverän sprengt, offenbart das Theologiestudium eine unvermutete Anziehungskraft für breitere Schichten von Intellektuellen.

Die Entwicklung im 20. Jahrhundert ist durch den Bruch gekennzeichnet, der durch den Kirchenkampf 1933–45 entstand. Die hier vorherrschende Dialektische Theologie, vor allem durch *Karl Barth* bestimmend, prägte die bewußtesten Vertreter der Pfarrer und Studenten. Nach dem Kriege setzte in den Kirchen eine Restaurationsbewegung ein, während umgekehrt in der Theologie die Fragen der Aufklärung durch den Einfluß der Theologie *Bultmanns* und seines Programms der Entmythologisierung wieder an Virulenz gewannen. Die Theologiestudenten waren bis in die sechziger Jahre durch diesen Gegensatz von kirchlichem Selbstverständnis und »moderner« Theologie bestimmt, zumal unter dem Eindruck der Verschärfung dieses Konfliktes, die durch die Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« hervorgerufen wurde. Mit dem Beginn der Studentenbewegung zeigte sich jedoch, daß dieser Gegensatz zwischen den traditionellen Kirchen und Gemeinden einerseits und der fortgeschrittensten Theologie andererseits lange nicht so groß war, wie es den Anschein gehabt hatte. Es war ein innerer Gegensatz ohne sprengende und mit nur geringer vorwärtstreibender Kraft. Die teilweise sehr tiefgehende existentielle Verunsicherung der Theologiestudenten und ihre Glaubenskrisen blieben immer noch im Rahmen des Herkömmlichen, sozusagen im Rahmen der bürgerlichen Entwicklungs- und Emanzipationskrisen und ihrer geistigen, d. h. abstrakten Widersprüche und Scheingefechte, die einen konkreten Begriff von Praxis verstellen. Erst das auch bei jungen Theologen neu erwachende politische, gesellschaftskritische Bewußtsein führte zu folgenreicheren Alternativen, wie auch die Kirchenleitungen sogleich erkannten. So sagte Präses *Beckmann* im Jahre 1969: »Ich bin der festen Überzeugung, daß die Gegensätze, wie sie sich in den letzten Jahren zwischen der Bekenntnisbewegung und der modernen Theologie gezeigt haben, relativ harmlos sind gegenüber den Gegensätzen, um die es in der neu entstandenen Situation geht.« (5, 30 f.) In der Tat, die politisierten Theologen stellten nun plötzlich

nicht mehr Lehrmeinungen in Frage, sondern die Praxis der Kirche in der Gesellschaft, bzw. die die Praxis des gesellschaftlich-kirchlichen Kartells. So wundert es auch nicht, daß es von den Worten *Beckmanns* bis zu den konkreten Schwierigkeiten, die sozialistische Theologen in der Kirche bekommen, bis hin zu Berufsverboten, ein nur allzu glatter Weg ist. – Auch dies ist eine Frage, der in späterem Zusammenhang noch nachzugehen sein wird.

4. Konfliktanalyse

4.1. Widersprüche der organisierten Wissenschaft

Eine Konfliktanalyse des Theologiestudiums geht zweckmäßig vom gesellschaftlichen Ort des Theologiestudenten aus: Die *Universität* ist der institutionelle Ort des Studiums und gibt damit äußerlich den gesellschaftlichen Ort der Studenten an. Wie alle anderen befinden sich auch die Theologiestudenten in einem Durchgangsstadium zwischen Schule und Beruf. Hierzu bemerkte *Habermas*:

> »Es ist oft bemerkt worden, daß die Situation der Studenten wesentlich eine festgehaltene Kindersituation sei. Zwar nicht mehr ans Elternhaus gebunden, aber noch nicht ins Erwerbsleben entlassen, den speziellen Bedingungen eines Berufs noch nicht subsumiert, sind die Studenten mit der Möglichkeit als ihrem Privileg ausgestattet, sich von der Konkurrenz der Interessen und Ideologien zu distanzieren. Und doch gelten sie nicht mehr als Schüler, sondern als Erwachsene, an deren Verantwortung alle möglichen Mächte und Interessenten, an die auch der Staat appelliert. Wenn überhaupt irgendwem, dann bliebe den Studenten, sofern nur ihre ökonomische Unabhängigkeit gesichert ist, ein bescheidenes Maß an Exterritorialität zugebilligt, ohne daß ihre Freiheit sogleich als Narrenfreiheit oder als die der Kinder wieder unter Kuratel gestellt würde.« (53, 76)

Diese Sätze wurden einige Jahre vor Ausbruch der Studentenrevolte geschrieben und von dieser auf eigentümliche Weise bestätigt und verschärft. Sie setzen freilich für die Universität eine gewissermaßen ideale Situation akademischer Selbstbestimmung noch voraus, die von der Wirklichkeit des Hochschulbetriebs längst widerlegt ist. Gerade am Begriff der Selbstbestimmung wissenschaftlicher Arbeit kann der dieser Arbeit immanente Wider-

spruch aufgewiesen werden; – unseren Zwecken entsprechend soll das hier nur in einer Skizze geschehen.

Die Autonomie der Hochschulen begründet sich im Begriff und in der Praxis von Wissenschaft. Wissenschaft entsteht im *spontanen* Drang nach Wissen, und zwar unter den Bedingungen problematisierten, vorwissenschaftlichen Wissens. Wissenschaft entsteht im spontanen Wissen- und Erkennen-Wollen, erhebt sich aus Fragen, die nicht abgewiesen werden können, ohne bearbeitet zu sein. Dieses primäre Motiv wissenschaftlicher Selbstkonstituierung begründete die mittelalterlichen Universitäten (vgl. die überzeugende Arbeit von *Grundmann* [50]), und es bestimmt als primäre Motivation die wissenschaftliche Arbeit bis heute. *Primäre Motivation* – das heißt: ständige Bereitschaft, Probleme zu finden, neugierig zu sein, Fragen zu stellen, wo die Antworten fertig zu sein scheinen; heißt, Wissenschaft aus Freude an ihr selbst zu treiben. Der Gegenstand des Interesses motiviert das Verhalten direkt, und derart motivierte Wissenschaft organisierte sich als Forschung, brachte Theorien aus sich heraus, die als Aufklärung wirkten und der Emanzipation dienten, der Befreiung der Menschen von unbegriffenen Mächten der Natur und Gesellschaft. So wurde Wissenschaft zur praktischen Gewalt in der Gesellschaft.

Demgegenüber besteht *sekundäre Motivation* im Vorherrschen fremdbestimmter Zwänge und Zwecke, also außengesteuerter Druckmittel wie ökonomische Abhängigkeit, Elternwille, verinnerlichte Bedürfnisse nach Statussymbolen oder schlichtweg den bürokratisierten Prüfungen, deren erfolgreiches Bestehen Berechtigung zu hochqualifizierter beruflicher Praxis und entsprechendem Einkommen verleiht. Eine realistische Betrachtung der Einrichtung von Wissenschaft wird ihre konfliktartige Doppelbestimmung zwischen autonomer Forschung und heteronomen Berufsanforderungen nicht leugnen. Wissenschaftliche Lehre dient deshalb immer sowohl der Selbstmitteilung von Wissenschaft als auch beruflicher Ausbildung; und entsprechend sind die meisten Studiengänge diesem janusköpfigen System unterworfen. Nur idealistische Selbstüberhebung der Restaurationszeiten konnte diese unaufhebbare Doppelbestimmung wissenschaftlicher Praxis verleugnen, die doch eben ihren gesellschaftlichen Charakter ausmacht. Gerade darin ist Wissenschaft dem Geschick der Gesellschaft, etwa

dem Prozeß fortschreitender und Sinnzusammenhänge zerstörender Arbeitsteilung, ausgeliefert, und dies solange fast wehrlos, als sie sich weigert, sich selbst als Praxis und damit Praxis überhaupt rational zu begreifen und zu diskutieren.

Da die Studenten nun zu allen Zeiten dem Druck der Schule enthoben und den Zwängen der Berufswelt noch nicht ausgesetzt sind, entwickeln sie eine besondere Aufmerksamkeit für diesen Sachverhalt, und der studentische Protest aller Zeiten findet hier ein wichtiges Moment seiner Begründung. Sie erfahren die akademische Freiheit als Ort noch nicht abgegoltener gesellschaftlicher Möglichkeiten, als Ort eines ungebundeneren, den spontanen Bedürfnissen freieren Raum lassenden Lebens. In der Tat sind die wissenschaftlichen Kommunikationsbedingungen trotz aller bestehenden Widersprüchlichkeit und Herrschaftsabhängigkeit auch hier doch von größeren Toleranzen und immer wieder qualitativ hervorstechenden Realisierungen von Freiheit gekennzeichnet, als andere Formen gesellschaftlicher Kommunikation. Für die Studenten ergibt sich daraus als folgerichtige Perspektive, wie diese Kommunikationsbedingungen demokratisiert, d. h. vergesellschaftet werden können, wie also freiere Kommunikation nicht nur in ihren antizipierten Berufen, sondern in der Gesellschaft überhaupt verwirklicht werden kann. Dadurch werden ihnen aber nicht nur die akademischen Privilegien fragwürdig, sondern auch viele der traditionellen Berufsbilder.

Angesichts der rapide erweiterten gesellschaftlichen Möglichkeiten erscheinen die Konturen von Berufen, wie gerade auch des Pfarrers, die noch starke vorindustrielle Prägungen aufweisen oder sich, wie der des Lehrers, nicht im aktiven Bezug zur Industrialisierung entwickelt haben, als zwanghaft und von vornherein frustrierend. Der wartende Beruf erscheint nicht als Erfüllung der individuellen, gesellschaftlich vermittelten Lebensmöglichkeikeiten denn vielmehr als deren Beschneidung und Verstümmelung. Herrschendes Leistungsprinzip, Aufstiegsdenken, Konkurrenzdruck und Wohlstandsneid werden schmerzhaft als Anpassungsmechanismus erlebt, und zwar sowohl angesichts im Studium erfahrener besserer Lebensmöglichkeiten als aber auch angesichts der erkannten gesellschaftlichen Widersprüche und des übergroßen Leidens in den größten Teilen der Weltgesellschaft. So wird in der Berufsangst der Studenten zugleich ihre Erfahrung gesell-

schaftlicher Ohnmacht und individueller Belanglosigkeit manifest. Folgerichtig stellt sich für viele Studenten an dieser Stelle nicht nur die Frage nach der weiterhin für sie individuell oder kollektiv vertretbaren und realisierbaren Lebenspraxis einschließlich des Berufes, sondern es stellt sich die *politische* Frage, die Frage der Organisation in Gewerkschaften und Parteien. Denn nur die politische Perspektive, d. h. der Wille zur Veränderung widersprüchlicher Verhältnisse, kann das Dilemma, in das ein konsequent ausgeschöpftes Studium führen muß, in sinnvolles Verhalten und damit in eine neue Identitätsbildung überführen. Diese Perspektive aber ist unter den gegenwärtigen Bedingungen vorrangig die des Sozialismus, wie immer im einzelnen auch gefaßt. Es versteht sich, daß Theologiestudenten von den angedeuteten Erfahrungen wie alle anderen Studenten betroffen sind.

Das gilt auch für ihre *hochschuldidaktische Situation,* obgleich diese gegenüber der der Studenten in den Massenfächern äußerlich immer noch erträglicher erscheint. Die grundlegenden didaktischen Bedingungen sind jedoch so schlecht wie in allen anderen Fächern, und gerade hier offenbart sich die Tiefe des Widerspruchs, an dem die Universität laboriert, und der die ursprünglichen Motive von Wissenschaft stellenweise völlig verschüttet hat. Dazu *Eckstein*:

»Die Bereitschaft der Studierenden zu stärkerem Engagement ist nach einigen Studiensemestern, wohl auf Grund des infantilisierenden Gesamt-Lernklimas, nahezu verschüttet. Mit zunehmender Studiendauer verstärkt sich die Fixierung auf die des Wissenskonsumenten. Immer wieder wird ein erschreckendes Defizit an Spontaneität, Neugierverhalten und Kritikfähigkeit sichtbar – Eigenschaften, die beim heutigen Bildungssystem allerdings weder an der Schule noch an der Hochschule gefördert werden und dementsprechend verkümmern. Das Gros der Studierenden zeigt die Folgen einer tiefgreifenden Domestizierung, deren andere Seite dann bei den radikalen Gruppen zum Ausdruck kommt.« (32, 105 f.)

Wo also *Habermas* auf der einen Seite in der quasi »festgehaltenen Kindersituation« der Studenten mit Recht gesellschaftliche Freiheitschancen namhaft machen konnte, muß die hochschuldidaktische Analyse ein Jahrzehnt später das »infantilisierende Gesamt-Lernklima« in Schule und Hochschule und damit die fundamentale Zerstörung gesellschaftlicher Möglichkeiten aufzeigen.

4.2. Widersprüche im beruflichen Rollenbild

Das Studium erweist sich als ein eigentümliches Spannungsfeld, in dem sich die antizipierte Berufspraxis, die gesellschaftliche Situation und die individuelle Lebenspraxis verschränken und gegenseitig durchdringen. Trotz der angedeuteten hochschuldidaktischen Misere bleibt genügend Freiraum, bleiben genügend originäre Wissenschaftsimpulse, daß die Studenten lernen, vorgegebene Größen kritisch in Frage zu stellen, so auch die angestrebte Berufspraxis – sozusagen die Eigenvorgabe des Studiums. Die Auseinandersetzung mit der Berufsperspektive ist deshalb immer auch, wenngleich oft unbewußt, ein Stück Selbstkritik, ein Stück Identitätsfindung. Dabei wird bald die soziale Beschränktheit der Berufspraxis und der Berufsorganisation sichtbar. Die Distanz der Wissenschaft vom unmittelbar praktischen Zweck führt zur Kritik eben dieser Zwecke und Zwänge. So ist das gegenwärtige Theologiestudium ohne eine irgendwie geartete Form der *Kirchenkritik* nicht denkbar. *Huschke* und *Lohse* haben den hohen Stellenwert kirchenkritischer Einstellungen für eine große Studentengruppe aufgewiesen (76, 23). Sie zeigen allerdings auch, »daß *Studium und Beruf zwei weithin unvermittelte Größen im Bewußtsein der Studenten sind,* die in ihrer Interrelation nicht ausreichend reflektiert sind«. (76, 24) Mit Sicherheit kann hier ein Ansatzpunkt für die Studienabbruchsproblematik vermutet werden; darauf wird zurückzukommen sein. Ein Grund dafür, daß Kirchenkritik zwar ein starkes Motiv des Studiums ist, sich aber nicht zureichend mit diesem vermittelt und so zu einem Studiengegenstand wird, ist die wissenschaftstheoretische und methodologische Lage der Theologie: Empirische Analysen kirchlicher Praxis sind immer noch eher ein Glücksfall, gehören jedenfalls nicht – ein Blick in eine beliebige Examensordnung beweist das – zum Grundbestand wissenschaftlicher theologischer Ausbildung. Immer noch herrschen deshalb, vor allem unter den akademischen Lehrern, traditionelle Vorstellungsbilder von Praxis, die unbefragt bleiben und in unkontrollierten Übertragungs- und Identifizierungsvorgängen zu Spannungen und Konflikten in den gegenseitigen Einstellungen führen.

Studium bedeutet jedoch, eine Berufsrolle rational aufzubauen. Diese Rationalität fehlt dann, wenn die Berufspraxis und die

leitenden Einstellungen und Rollenzumutungen unbearbeitet bleiben. So stehen die Theologiestudenten im Konflikt zwischen ihrer ansatzweise erarbeiteten oder erahnten Selbstdeutung und den Rollenbildern ihrer Professoren einerseits, der Kirchenleitungen andererseits und der vermuteten Gemeindepraxis auf der dritten Seite. Es gelingt nicht, die Wandlungen der kirchlichen Berufspraxis, z. B. die Differenzierung des Pfarrerberufes und seine gesellschaftlichen Chancen, plausibel zu vermitteln, so daß ein differenziertes Berufsbild zur Zielvorstellung des Studiums werden und zu rationaler Auseinandersetzung im Prozeß der Identitätsbildung führen könnte. Schon die überwiegende Menge der theologischen Literatur und der darin tradierten vorwissenschaftlichen und unkritischen Rollenmuster verhindert dies erfolgreich. So herrscht immer noch fast ungebrochen das Bild vom Gemeindepfarrer, der, durch historische Strukturen beengt und durch die Übergröße der Gemeinden hoffnungslos überlastet, zudem ideologisch höchst verdächtig, zum bloßen Verwalter des volkskirchlichen Zeremoniells geworden ist. Eine kritische, praxisbezogene Berufskunde, die dieses Bild analytisch aufarbeiten könnte, ist in der Tat ein vordringliches Desiderat der theologischen Ausbildung.
Da diese Berufskunde fehlt, teilen die Theologiestudenten in ihrer Mehrheit die allgemeine Berufsangst der Studentenschaft überhaupt. Diese Berufsangst wird bei ihnen aber zusätzlich durch eine Reihe von Faktoren verstärkt: die Tendenz zur Verkirchlichung, die ideologische und moralische Problematik der kirchlichen Berufsrolle und die Dissonanz der offiziellen Studien- und Ausbildungsziele mit den eigenen Vorstellungen und Einstellungen.

Die Tendenz zur Verkirchlichung des Studiums

Friedrich und *Müller-Schwefe*, die sich in den fünfziger Jahren zu Problemen des Theologiestudiums äußerten, drückten ihr Erstaunen bzw. ihre Befriedigung über die Kirchlichkeit der Theologiestudenten im Vergleich mit den Verhältnissen vor 1933 aus. (34; 84) Auch seien sie fleißiger, zielstrebiger auf das Examen gerichtet und zudem an politischen und gesellschaftlichen Fragen desinteressiert. Ihre Toleranz verweise auf Entscheidungsschwäche, die Scheu vor politischen Bindungen auf individualistische Anpassungsfähigkeit und Willigkeit, sich einzufügen. Diese Einstellungen waren sicherlich durch den ökonomischen Druck der Nach-

kriegsjahre mitbedingt; sie wurden aber außerdem durch das deutsche politische Bewußtsein gefördert, das die kollektive Scham über die deutschen Verbrechen verdrängte. Die Komponente der starken und unkritischen Kirchlichkeit ist jedoch durch die Kirchen selbst gefördert worden, und zwar auf dem Hintergrund des Kirchenkampfes. 1936 konnte *Schlier* von der »kirchlichen Verantwortung des Theologiestudenten« sprechen (96) und Kirchlichkeit zum dominanten Studienmotiv erheben – in der damaligen Lage sicherlich verständlich und sinnvoll. Nach 1945 wurde aber das Ungenügen dieses Motivs wohl erkannt, ohne daß jedoch ein überzeugendes Korrektiv, etwa »die wissenschaftliche und gesellschaftliche Verantwortung des Theologen«, formuliert worden wäre. In der Studienreformdiskussion seit dem berühmten *Hahn/Wolfschen Gutachten* von 1952 (56) werden diese Probleme zwar ansatzweise diskutiert, z. B. in der Frage, ob als Ziel des Studiums die Ordination oder die Dissertation anzusehen sei – und wenn man damals schon solche Alternativen aufbaute, dann war klar, wie man sich entschied, nämlich für die Ordination –, und es wurde auch die schon seit 1919 erhobene Forderung wiederholt, daß die Theologen Soziologie, Psychologie und Pädagogik studieren müßten, um zeitgemäß zu sein, und schließlich pochten Theologen wie *Käsemann* (67) und *Baumgärtel* (4) auf die wissenschaftliche Qualität des Studiums. Aber das alles blieb Reformrhetorik. Entscheidende Strukturveränderungen wurden dadurch nicht erzielt. Sie waren auch nicht zu erwarten. Weder das damals vorgegebene Restaurationsklima in Kirche und Hochschule noch der magere wissenschaftstheoretische Ansatz konnten zu tatsächlichen Reformen führen. Der Reformrhetorik fehlte letzten Endes die praktische Kraft, d. h. eine politische Dimension. So verharrten die Theologiestudenten bei innertheologischen Problemen, bewältigten so gut es gehen mochte ihre Glaubenskrisen und wurden Pfarrer. – Eben das aber ist jene Generation von Pfarrern und inzwischen auch Oberkirchenräten, die mit der seit der Studentenrevolte nachrückenden Generation die massivsten Konflikte austrägt. Denn alle nunmehr offenliegenden Motivationen und Einstellungen waren mindestens seit 1945 angelegt, wurden aber nur ungenügend bearbeitet, kirchlich domestiziert, entpolitisiert oder schlicht negiert. An der schließlich spätestens seit 1919 andauernden Diskussion um die Integration von

nichttheologischen Sozial- und Humanwissenschaften in das Theologiestudium läßt sich das ablesen; erst heute offenbart diese Forderung ihre Brisanz. Das trifft mit dem Zeitpunkt zusammen, als die Studenten sich – wenigstens zu einem relevanten Teil – der kirchlichen Domestizierung verweigerten, d. h. sich politisierten. Sie begriffen das Motiv der Kirchlichkeit des Studiums plötzlich kritisch. Sie wollten analysieren und diskutieren, was Kirchlichkeit heißt, was also Kirche real bedeutet und gesellschaftlich darstellt.

Religion als Beruf

Neben dem Bezug des Theologiestudiums auf eine spezifische gesellschaftliche Institution, die Kirche mit ihrer Problematik, ist es durch eine weitere Besonderheit gekennzeichnet: die religiöse Problematik. Diese ist mit der kirchlichen keineswegs identisch, wie vor allem die neuere Religionssoziologie wieder erkennen gelehrt hat. An dieser Stelle soll der Religionsbegriff nicht erörtert werden. Wohl aber muß das Problem genannt werden, daß das Theologiestudium im Unterschied zu allen anderen Ausbildungsarten und daß der Beruf des Theologen im Unterschied zu den anderen gesellschaftlichen Berufen professionell auf Religion bezogen sind. Diese Professionalisierung bedeutet aber, daß die Studenten ihre religiöse Eigenproblematik verarbeiten müssen, wenn sie rational die Anforderungen ihrer Berufsrolle erfüllen wollen. Berücksichtigt man nun, daß die Mehrzahl der Studenten aus der »sozio-religiösen Subkultur« (Lohse) herkommt, so wird deutlich, daß sie diese Verarbeitungsaufgabe vor besondere Anforderungen stellt. Als Theologen müssen sie sich öffentlich und beruflich mit Religion beschäftigen, rational und kritisch dazu. Gesellschaftlich gesehen gehört aber Religiosität zu einem guten Teil in den Intimbereich, ja wohl auch in tabuierte Zonen. Religion gehört nicht zu den öffentlichen oder privaten Gesprächsthemen; Sprachlosigkeit ist geradezu ein gesellschaftliches Kennzeichen von Religion. Gleichwohl sind religiöse Einstellungen massiv vorhanden, da frühkindlich bereits internalisiert. Ihre aktive Ausdrucksfähigkeit (Expressivität) beschränkt sich aber auf gelegentliche Teilnahme an Symbolhandlungen (Kasualien, weihnachtlicher Kirchgang). Darüber hinaus sind nur geringe Reste aktiv gelebter Religion gesellschaftlich spürbar. Die Einstellungen bleiben

verborgen, überlagert von Alltäglichkeit und vielfach verflochten mit moralischen, wertorientierten Einstellungen. Der direkte Zugang zu religiösen Einstellungen ist im allgemeinen kaum vorhanden; nur in individuellen Krisensituationen (z. B. Trauer) liegt er teilweise frei. Lediglich in kleineren Gruppen der kirchlichen Subkultur, wo z. B. regelmäßiger Kirchgang, häusliche Andacht oder Tischgebet usw. noch gepflegt werden, ist die Expressivität religiöser Einstellungen höher. Aber auch hier ist die Sprachfähigkeit, die Reflexivität, durch Konventionen beschränkt. Insgesamt wird Religion eher passiv erfahren als aktiv gelebt. *Köster* hat den Identitätskonflikt des Pfarrers, der durch die Professionalisierung von Religion entsteht, beschrieben:

»Sein Privatleben unterliegt einer besonders starken Kontrolle. Die *persönliche Identifikation mit dem Beruf* wird dadurch verstärkt, daß wesentliche Teile der Tätigkeit durch expressive Kommunikation bestimmt sind. Der Pfarrer muß den gesamten Bedeutungsgehalt von Kirche und Glauben in seiner Person darstellen. Das ganze Leben wird als Berufsausübung verstanden. Die fehlende Möglichkeit zur inneren Distanz gegenüber der Berufsrolle hat zur Folge, daß anstelle eines ausgewogenen Spannungsverhältnisses zwischen Persönlichkeit und Beruf innerberufliche Spannungen eine ihnen nicht zukommende Wertung erhalten: Spannungen zu den Leitungsorganen, zu den Kollegen, zu den Mitgliedern. Eine stark persönlich gefärbte ›richtige‹ Theologie tritt dabei als ideologische Komponente in Erscheinung.« (70, 70)

Diese Problematik bestimmt schon das Theologiestudium. Denn der Theologe muß in ein aktives, reflexives Verhältnis zur Religion eintreten. Das bedeutet, daß die Beschäftigung mit – vermutlich individuell unterschiedlichen – theologischen Fragen immer wieder gewissermaßen Resonanzeffekte zur eigenen Sozialisation und ihrer tiefsitzenden religiösen Prägung hervorbringt. Bisherige Identifizierungsleistungen werden in Frage gestellt bzw. reaktiviert. Die Professionalisierung gesellschaftlicher Intimprobleme vollzieht sich als identitätsbedrohender Prozeß am eigenen Leibe des Theologiestudenten. Dieser Prozeß ist um so schmerzhafter, je weniger das Theologiestudium rational darauf bezogen ist. Solange individuelle Biographie, theologische Forschung und Berufsperspektive in einen relativ homogenen Bezugsrahmen einbezogen waren, konnte die »Anfechtung« des theologischen Studiums einigermaßen ausbalanciert werden. Wenn aber der individuelle Bezugsrahmen, z. B. eine gesellschaftskritische Orientierung, wie sie ge-

genwärtig sehr verbreitet ist, mit dem der theologischen Forschung, die sich einem monologischen »Verkündigungsauftrag« unterordnet, in Dissonanz steht, kann die durch Professionalisierung des Intimen ausgelöste biographische Krise zu solchen Spannungen führen, daß ein Studienwechsel unvermeidlich wird. Die Problematisierung der eigenen Einstellungen in einem dafür ungeeigneten Bezugsrahmen führt notwendig zur Flucht, wenn sich der Rahmen nicht als veränderbar erweist. Studienwechsel wird so zum Kulissenwechsel; denn es läßt sich beobachten, daß die Studienmotivationen dabei fast immer durchgehalten werden, weshalb denn Fächer wie Soziologie oder neuerdings Sozialpädagogik eine solche Attraktivität ausüben. Daß der Studienwechsel die skizzierten Sozialisationsprobleme nicht lösen kann, ist klar. Wohl aber kann er die Dissonanz der Bezugssysteme mindern und damit längerfristig Bearbeitungsmöglichkeiten bereitstellen. Das gilt auch für die Berufsperspektive: sie wird durch den Wechsel des Faches kaum besser; denn was oft schreckt, Gesellschaftlichkeit, Unmittelbarkeit von Praxis, läßt sich nicht auswechseln. Die Bühne bleibt, nur die Kulissen wechseln. Und es ist kein Geheimnis, daß Berufsangst, ungeklärte Berufsperspektive und vernebelter Praxisbezug keineswegs ein theologisches Studienproblem allein sind, sondern viele Fächer belasten, vor allem die Sozial- und Humanwissenschaften. Zunächst einmal kommt der Studienwechsler also vom Regen in die Traufe. Was ihm weiterhelfen kann, ist seine bisherige Studienerfahrung, die Chance eines individuell besser akzeptierbaren Bezugsrahmens und die gesellschaftlich unbelastetere Position im Beruf gegenüber der des Pfarrers. Das führt zum nächsten Punkt.

Die moralische Last pastoraler Leitbilder

Der Entschluß zum Theologiestudium, ohnehin oft in einer psychischen Konfliktsituation gefaßt – wie viele Berufsentscheidungen – führt viele Theologiestudenten in eine fast stigmatisierte Position. Das gilt mindestens für die *subjektive* Seite dieses Problems, die individuelle Auseinandersetzung mit der religiösen Problematik. Aber jenes Moment von Außenseitertum, Anders-, ja Abartigkeit, oft und vor allem außerhalb der religiösen, kirchlichen Subkultur als »Weltfremdheit« oder »Idealismus« interpretiert, jene Imageproblematik also weist auch eine massive moralische Seite

auf; greifbar schon in dem verletzenden Satz »ein Pfarrer ist auch nur – ein Mensch«. Hier wird der gesellschaftlich vermittelte Druck pastoraler Leitbilder in Moral umgesetzt und individuell erlitten; mit den Worten von *K.-M. Beckmann*: »Es wird vom Theologiestudenten im allgemeinen erwartet, daß er anders als andere Studenten ist. Er soll fromm, fleißig und von untadeligem Wandel sein.« (6, 261) Hier wird eine mittelständische, im Kern sexualfeindliche Moral an den Mann gebracht. Kirchlichkeit und Religiosität erweisen sich auch als Moralismus. Offiziell schlug sich diese Moral in den vielen »Studenten-« bzw. »Kandidatenordnungen« der Landeskirchen nieder; besonders in den darin festgelegten Eheklauseln, die oft eine kirchliche Vorführung der Braut, z. B. Vorstellung beim Bischof und eine davon abhängige Heiratserlaubnis und eine Festlegung der Altersgrenze für diesen Akt auf 25 oder 26 Lebensjahre erzwangen. In langen Reibereien und Auseinandersetzungen der Studenten mit ihren Behörden sind diese Ordnungen inzwischen durchweg revidiert worden. Das fällt mit einer, u. a. durch die »Sexwelle« erzwungenen Liberalisierung der bürgerlichen Moral zusammen. Diese Liberalisierung hat freilich positive neue Leitbilder kaum erbracht; und die an dieser Stelle besonders sensiblen Theologiestudenten erleiden die Widersprüchlichkeit und Zwanghaftigkeit von Moral nach wie vor besonders intensiv. Das gilt vor allem für die Partnerwahl; denn wenn das alte leidige Pfarrfrauenproblem (Berufsverbot der Pfarrfrau, Forderung nach unentgeltlicher Mitarbeit in der Gemeinde usw.) auch zunehmend an Schärfe verliert und aufgehoben wird, so teilt auch heute die Ehefrau des Pfarrers, ergo schon die Freundin des Theologiestudenten oder der Freund der Studentin, die Problematik seiner gesellschaftlichen Rolle, seines angetragenen Images. (Vgl. 11, 290 ff.)

Man wird auch diese Seite der Rollenproblematik als Selektionsmechanismus ansehen können. Wer diese Problematik nicht verkraftet, scheidet aus, bzw. fängt erst gar nicht mit dem Theologiestudium an. Pfarrerskinder jedoch erfahren solche Rollenzumutungen schon früher, sind deshalb trainiert und bleiben eher bei der Stange; ein weiterer Grund für die starke Selbstrekrutierung der Pfarrer.

5. Zusammenfassung: Das Problem des Studienabbruchs

Blicken wir von den bisherigen Überlegungen her noch einmal auf das *Problem der Studienabbrecher*; denn hier kommt die Motivationskrise zu ihrem präzisesten Ausdruck. Abbruch bedeutet dabei hier nur: Abbruch des Theologiestudiums, nicht Abbruch des Studiums überhaupt. Meist ist der Wechsel des Studienfaches dann die Regel. Die Abbruchsproblematik erstreckt sich bis hin in die Berufspraxis. Viele Studenten machen trotz des Entschlusses zum Studienfachwechsel erst noch das Examen, und manche unterziehen sich sogar noch der praktischen Ausbildungsphase, bevor sie dem kirchlichen Beruf den Rücken drehen. Leider ist die Abbruchsproblematik bisher empirisch noch nicht untersucht. Genauere Aussagen wird man sich deshalb von der geplanten Untersuchung versprechen dürfen, die *W. Marhold* vom Institut für christliche Gesellschaftswissenschaften in Münster leitet. Vorerst können nur Einzelbeobachtungen und Hypothesen formuliert werden. Die allgemeine Situation läßt sich jedoch recht genau angeben. *Huschke* und *Lohse* sprechen von der kognitiven Dissonanz im Theologiestudium, die sich als »Dennoch-Motivation« greifen läßt:

»Es scheint hier eine ›Dennoch-Motivation‹ vorzuliegen, die es überhaupt erst ermöglicht, trotz massiver Kritik an Kirche und Theologiestudium die erlebten Schwierigkeiten so zu verarbeiten bzw. zu kompensieren, daß eine Identifikation mit dem Pfarrerberuf wieder möglich wird. Man könnte auch sagen: Aus den kritischen Erkenntnissen werden keine persönlichen Konsequenzen oder gar Handlungsweisen gegen den Pfarrerberuf abgeleitet, sondern die Kritik wird integriert in die ›Zwiespältigkeitseinstellung‹ gegenüber dem Pfarramt.« (76, 48)

Diese Aussage gilt für Theologen, die ihr Studium nicht abbrechen. Sie macht jedoch den motivationalen Hintergrund der Abbrecher deutlich, denen die Zwiespältigkeit so massiv zusetzte, daß sie keine Kompensation mehr fanden. Die zitierten Sätze zeigen auch, mit welchen Widerständen und Einstellungen grundsätzlich in der gegenwärtigen Ausbildung gerechnet werden muß. Sie äußern sich bei vielen Studenten nicht nur als Problematisierung von Kirche, Religion und Pfarrerberuf, sondern, quasi in einer Variante des Abwehrmechanismus »Identifikation mit dem Angreifer« als Wut gegen die Theologie, eine neue Form der rabies theologorum. Das Theologiestudium verleiht ihnen den Status

von Intellektuellen. Der Pfarrer ist aber ein Intellektueller, der nicht als solcher gilt. Gesellschaftlich wird er nicht mit intellektueller Theologie, sondern emotional mit Religion und Moral identifiziert. So verliert die Theologie zusätzlich Boden unter den Füßen und läßt sich in ihrer autistischen Tendenz zur Selbstdefinition weiter fixieren. Verständlich, wenn viele Studenten hier ausbrechen und die aktive, wechselseitige Korrespondenz von Studium, Wissenschaft, Beruf und gesellschaftlicher Anerkennung suchen. Die Chancen, die in der Außenseiterposition liegen, überfordern sie. Diese Chancen bestehen in einer Identifikations- und Solidarisierungsmöglichkeit mit den echten Außenseitern, den auch objektiv Stigmatisierten und Zukurzgekommenen, den Gedrückten und Geschlagenen, Ausgebeuteten und Entrechteten. Ihnen, den sogenannten Randgruppen, den Marginalisierten, sind die sozialdiakonischen, gesellschaftskritischen und soziopolitisch reflektierten Motivationen zugewandt. Hier ist auch eine Identifizierung mit dem Jesus der Armen und Ausgestoßenen gegeben. Aber eine berufliche Realisierung dieses Motivationsbündels unter gegebenen kirchlichen und theologischen Bedingungen erscheint oft als unmöglich. Deshalb dann der Wechsel zur Soziologie, Psychologie, Sozialpädagogik, der Abbruch der kirchlichen Karriere zugunsten einer gleich motivierten säkularen. Auch der Drang in Spezialpfarrämter hat Anteil an dieser Tendenz.

Wie schon gesagt, bewirkt der bloße Studienwechsel noch nicht allzu viel. Er bietet einige andere Kompensationsmöglichkeiten und hat den Vorteil eingebrachter Studienerfahrungen für sich. Subjektiv mag das neue Studium von seinen Zielen her als wahrhaftiger erlebt werden; der Bedeutungsrahmen von Forschung, Studium und Beruf mag homogener sein, bzw. die Widersprüchlichkeit eindeutiger, weniger komplex als in Theologie und Kirche. Zunächst einmal ist jedoch die Tendenz innerhalb des Theologiestudiums und der Druck, der schließlich zum Abbruch führt, Ausdruck jener eingangs dieses Kapitels angedeuteten zwiespältigen Praxisorientierung, – Praxis als gelobtes Land und Ort gesellschaftlichen wie beruflichen Horrors, beschworen, gesucht und verleugnet zugleich. An alle bürgerlichen Studiengänge, und zu ihnen gehört die Theologie natürlich ebenso wie die Soziologie oder ein anderes Brotstudium, ist deshalb die gemeinsame Forderung zu richten, daß dieser komplexe Praxisbezug begriffen

und aufgearbeitet wird. Herkunft und Zukunft der Studenten sind rational zu erhellen. Die Widersprüche der gesellschaftlichen Praxis, die sich in der individuellen Biographie widerspiegeln, ja auf diese abgewälzt werden, können nur in direkter, rationaler Auseinandersetzung angegangen werden. Wissenschaftliche Exaktheit und Vorurteilsfreiheit muß hier mit kritischer, politischer Willensbildung zusammengehen, ohne daß Wissenschaft und ihre Methoden dadurch falsch politisiert zu werden brauchen. Das wiederum ist ja auch ein politischer Vorwurf aus dem Lager jener Wissenschaft, die aus den dargestellten Widersprüchen eher profitiert, als daß sie unter ihnen leidet und sie zu erhellen, geschweige denn zu verändern trachtet. Für theologische Ausbildung müßte deshalb in der Tat eine Kooperation mit den nichttheologischen Sozial- und Humanwissenschaften zur Selbstverständlichkeit werden, wie sie mit den historischen Wissenschaften längst schon besteht. Wie anders soll »Kirche« als institutionalisierte Form gesellschaftlicher Praxis analysiert und kritisiert werden können? Wie will man unter heutigen wissenschaftlichen Bedingungen der Problematik von Religion und gesellschaftlicher Wertsetzung, von Moral und Lebenspraxis wissenschaftlich gerecht werden? Und wie will man schließlich dem »pathogenen Hochschulklima«, von dem *Mahler* eindringlich spricht (77), begegnen, das eine wachsende Zahl von Studenten neurotisiert und zu »Sozialisationskrüppeln« macht – sichtbar an Arbeits- und Kommunikationsstörungen, an Examens- und Berufsangst –, und das doch der somatische Ausdruck all der Konflikte und Widersprüche, der Orientierungsprobleme und verdeckten Antagonismen gerade auch in der Theologie und ihrer Fakultät ist?

II. Kritik der hermeneutischen Theologie

1. Einleitung: Thielickes Interpretation der Berufsangst

Es ist Aufgabe dieses Kapitels, folgende Behauptung des vorigen zu entfalten und zu belegen: »Die kritische Absicht theologischer Forschung stößt zunehmend ins Leere. Ihr praktischer Bedeutungsrahmen ist zusammengebrochen. Ihre Theoriebildung droht deshalb beliebig zu werden und sich in unendlichen Scheinkonstruktionen zu verlieren.« Es empfiehlt sich nun allerdings, nicht weiterhin von der Theologie allgemein zu reden, sondern exemplarisch eine bestimmte Ausprägung von Theologie zu untersuchen. Das schränkt selbstverständlich die Reichweite der Argumentation ein, soll ihr aber Beweiskraft sichern.
Als Einleitung in die Fragestellung kann der Hinweis auf eine Schrift von *H. Thielicke* dienen, die 1967 unter dem Titel »Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt« erschien. Wie dieser Titel zeigt, behandelt *Thielicke* in seiner Schrift die gleichen Zusammenhänge, denen wir im vorigen Kapitel nachgingen; zugleich zeigt der Titel mit wünschenswerter Klarheit auch die unterschiedliche Perspektive. *Thielicke* hat Motivationskrise und Berufsangst der Theologiestudenten wahrgenommen. Das unterscheidet ihn übrigens positiv von vielen seiner Kollegen, die solche Fragen schlicht negieren. Er beobachtet die Beziehungslosigkeit zwischen Studium und Beruf und fragt: »Kann ein Studium so ausgesprochen losgekettet werden von dem Berufsziel, dem es letzten Endes dienen soll?« (106, 7) Auch das Problem des Studienabbruchs oder der zwanghaften Studienverlängerung wird angesprochen. *Thielicke* fragt nun nach den Ursachen, und er spricht zunächst die Angst der Theologen vor der Kirche an: »Einer der Gründe ist sicher, daß man vor den retardierenden Momenten zurückzuckt, die in unserer volkskirch-

lichen Struktur liegen. Es ist die Angst vor der Kirche als Institution, als Bürokratie.« (106, 8) Hier ist in der Tat das grundlegende Problem für die mangelnde Theorie-Praxis-Vermittlung angesprochen. Seit dem Ende des ersten Weltkrieges und der durch ihn ausgelösten Krise des bürgerlichen Bewußtseins hat die Kulturkritik immer wieder Individuum und Institution gegeneinander ausgespielt. Die Institutionen, der Apparat, die Bürokratien – das war das Falsche, das Lebensbedrohende. »Die großen Städte sind nicht wahr«, hieß es bei *Rilke*; und Vater der Kulturkritik ist, noch vor *Spengler*, *F. Tönnies* mit seinen soziologischen Gegensatzpaaren, die Gewachsenes und Gemachtes, Gemeinschaft und Gesellschaft usw. gegenüberstellten. (107) Die Stoßrichtung dieser Kulturkritik zielte immer auf Bewußtseinsinhalte, auf Moral, Ideologie und Selbstverständnis, so noch bei *Thielicke*: »Man empfindet diese Situation nicht nur als lähmend, sondern vor allem als unwahr. Die Unwahrheit scheint z. B. darin zu bestehen, daß die Kirche infolge des Schwergewichtes der Tradition viel größere öffentliche Räume einnimmt und ein viel größeres finanzielles Volumen besitzt, als es ihrer geistlichen Potenz entspricht.« (106, 8) Kriterium der Kritik ist also die »geistliche Potenz«, und folgerichtig läuft alles auf einen Gegensatz von »Wort der Wahrheit« und »institutioneller Unwahrheit« (ebd.) hinaus. Praxis schrumpft auf die Tätigkeit des »Verkündigens«. Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis wird damit zu einem »unheimlichen Graben zwischen Kanzel und Katheder« (106, 9) stilisiert.

Thielicke ordnet also seine Beobachtungen in jenen Bedeutungsrahmen ein, der Theologie auf Verkündigung bezogen sein läßt und dadurch theologische Theorie und kirchliche Praxis höchst problematisch einander vermittelt. So kommt er zu seiner grundlegenden These, die eine »krankhafte Veränderung in der Relation von Theologie und Verkündigung« behauptet: »Die Veränderung ist insofern krankhaft, als die Situation der Verkündigung weithin aufgehört hat, der legitime Ort zu sein, von dem *aus* man theologisch fragt, daß also die theologische Problematik sich gegenüber der Verkündigung verselbständigt hat.« (106, 10) Theologie und Verkündigung – das ist die Parole, unter der der Bezugsrahmen thematisiert wird, den sich die theologische Forschung seit der Dialektischen Theologie zu eigen gemacht hat.

Thielicke bleibt in diesem Rahmen, aber er kritisiert die in ihm entwickelten Beziehungen: »Liegt unser Elend nicht darin, daß wir weithin eben *nicht* mehr so aus dem Vollzug der Verkündigung nach ihrer Begründung zurückfragen, sondern daß wir umgekehrt und in pervertierter Weise von der theologischen Theorie vorausfragen nach der einsehbaren Möglichkeit der Verkündigung?« (106, 11) *Thielicke* setzt sich mit der Theologie des Wortes auseinander, und zwar in ihrer Ausprägung, die die historisch-kritische Methode und die hermeneutische Problematik zum Zentrum theologischer Arbeit machte. Er kritisiert, daß wir von dieser Theologie »in die Situation der *permanenten Vorfrage* zurückgeworfen« werden. (106, 11) »Dieses Fixiertsein an die Endlosigkeit der Vor-Fragen führt zu einer Art Neurose, führt zur Angst vor der Predigt bei den Studenten. Ihre beklommene, teils eingestandene, teils ins Unterbewußte verdrängte Frage lautet dann: Wie kompliziert und unendlich sind die Arbeitsgänge, die ich erst durchlaufen muß, bis ich eine Predigt verantworten kann! Unter dem Druck dieser Frage schwindet jede Parrhesia.« (106, 12) Die genannte Fixierung führt zu einer Dominanz historisch-kritischer Forschung und zu einem Zurücktreten Systematischer und Praktischer Theologie im Studium, damit aber zu einem Zurücktreten der Reflexion der »Sache der Theologie«. Diese Sache wird zusätzlich durch die historische Forschung kompliziert. So wird z. B. die Verbindlichkeit des Kanons in Frage gestellt, wenn seine historische Relativität erkannt wird. Das kann in den biblischen Wissenschaften unter gegebenen wissenschaftlichen Bedingungen auch nicht anders sein. *Thielicke* relativiert nun aber den Geltungsanspruch der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung: »Ist aber die Wissenschaft selbst wiederum nicht nur *eine* Möglichkeit, sich zu jenen Texten zu verhalten, und zwar eine Möglichkeit, die selbst wieder durchaus nicht frei ergriffen werden kann, sondern von bestimmten Bedingungen abhängt?« (106, 18) Er meint damit das Glaubensverhältnis – »daß mich jene Texte angesprochen und zum Glauben überwunden haben müssen.« (ebd.) Hier wird *Thielickes* Lösungsvorschlag der Studienkrise sichtbar: der Rückgang auf die individuelle, vorwissenschaftliche Erfahrung. Diese Erfahrung konkretisiert den Bezugsrahmen der Forschung ebenso, wie sie ihn im Studium konkretisieren soll, wenn sie einbezogen würde. Weil es aber indi-

viduelle Erfahrung ist, kann sich die des Studenten mit der des Professors nicht decken: »Der Lehrer hat die Erfahrung seines Glaubens, und für ihn ist die Interpretation Rückfrage. Der Schüler hat jene Erfahrung so nicht, und so wird die Interpretation für ihn eine Vorauskonstruktion.« (106, 20 f.) *Thielickes* Vorschläge, dem Studium durch praktische Erfahrung wieder aufzuhelfen, bewegen sich denn auch konsequent auf dieser individuellen, vorwissenschaftlichen Ebene: der Student soll gelegentlich »zu verkündigen wagen«, (106, 22) er soll sich »Anschauung der Existenzialien« verschaffen »durch einen Krankenbesuch, durch ein seelsorgerliches Gespräch oder durch den Ausbruch einer Lebensnot, der sich unerwartet bei irgendeiner Unterhaltung begibt«. (106, 23) Fazit: es kommt ihm darauf an, »daß durch den Vollzug von Gebet und Verkündigung unsere theologischen Gedanken ein Korrektiv erfahren, das man nicht psychologisch erklären darf.« (106, 25)

Soweit *Thielickes* Versuch, die Krise des Theologiestudiums mit den herkömmlichen Mitteln zu interpretieren. Es wird wohl deutlich geworden sein, daß das Ergebnis der Beschränktheit der Mittel entspricht. Wird Praxis lediglich als vor- und außerwissenschaftliche begriffen und als Korrektiv, »das man nicht psychologisch erklären darf«, d. h. das überhaupt nicht wissenschaftlich angesehen werden darf, muß eine Mystifizierung der Wissenschaft selbst die Folge sein. Gerade dadurch wird dem Vorwurf humanistischer oder marxistischer Wissenschaftler, daß Theologie gar keine Wissenschaft sei, Vorschub geleistet. Der Appell an die individuelle Lebenserfahrung als dem Kontext wissenschaftlicher Aussagen löst das Theorie-Praxis-Problem nicht; im Gegenteil, er verschleiert es. Praxis ist vielmehr ebenso rational zu begreifen wie Theorie. Es ist ja geradezu die Aufgabe theoretischer Forschung, einen rationalen Begriff von Praxis zu erarbeiten. Es wird allerdings noch zu klären sein, welche Probleme dieser Satz in sich birgt, d. h. was mit »Praxis« denn gemeint ist. Zuvor jedoch soll nun in einem anderen Verfahren und von einem anderen Ansatz her als bei Thielicke eine Kritik der hermeneutischen Theologie entwickelt werden. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Schule *Bultmanns*. Ihr Versuch, »Theologie und Verkündigung« – so ein programmatischer Buchtitel *Ebelings* (28) – ins Verhältnis zu setzen, läßt die Widersprüchlichkeit eines Pro-

blembewußtseins erkennen, von der her dann die Frage nach der Praxis gestellt werden kann. In manchem ist der folgende Versuch mit der »Politischen Theologie« *D. Sölles* (98) verwandt, die sich ebenfalls mit *Bultmann* und den Folgen seiner Theologie auseinandersetzt. Sie demonstriert, wie man, ohne in zu kurz gegriffene Polit-Polemik zu fallen, gerade an die sich dezidiert apolitisch verstehende Theologie *Bultmanns* fruchtbar die politische Frage stellen kann.

2. Das Erbe der Aufklärung in der Theologie

Theologie beruft sich gern auf ihre Methode historischer Kritik als Indiz aufgeklärten, neuzeitlichen Umgangs mit ihrem Gegenstand. Entmythologisierung wird als Ausweis für Modernität vorgezeigt. So kann die Theologie, obwohl sie sonst der Epoche der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen ihren Segen keineswegs zusprechen mag, doch jederzeit ihr Paradepferd aus dem Stall ziehen und wie der berühmte Igel rufen »Ik bün all hier«. Seht doch nur, wie überaus kritisch wir mit unserem Heiligsten, der Bibel, umgehen! In der Tat, die Entwicklung philologischer und historischer Kritik seit den Anfängen theologischer Arbeit bei den Vätern der Alten Kirche, seit *Abälards* »sic et non«, seit *Erasmus* und *Luther*, besonders aber seit der Aufklärung mit *Semler*, *Michaelis*, *Eichhorn* usw. über *de Wette*, *Wellhausen* und *Gunkel* ist theologisches Verdienst. Und in der historisch-kritischen Methode hat sich die Theologie ihr Erbe der Aufklärung bewahrt; sie hat es freilich domestiziert. Die Aufklärung ist in der Theologie halbiert und zerbrochen. *Moltmann* hat daran erinnert, daß historische Kritik der Traditionen und soziologische Kritik der Institutionen den gemeinsamen Zusammenhang aufklärender und zur Mündigkeit führender Kritik ausmachten (83, 128 ff.) Diese zweite Seite der Kritik hat die Theologie jedoch zunehmend vernachlässigt. War die praktische Gefahr soziologischer Institutionskritik, d. h. wissenschaftlicher Kirchenkritik, zu groß? Oder hemmte die kirchliche Bevormundung theologischer Lehre die Forschung, praktische Konsequenzen unausweichlich zu machen? Nur wenige Forscher entzogen sich wie etwa der große *Overbeck* dieser Bevormundung, die doch aller Mündigkeit

entgegenstand. Wie denn Mündigkeit selbst – *Gremmels* hat darauf hingewiesen (48) – zu einer leeren Kategorie wurde, entqualifiziert wie so mancher Impuls, den die Theologie der Aufklärung verdankte. Damals, zu ihrer ersten Blütezeit, hatte die Fortentwicklung biblischer Philologie zur historisch-kritischen Methode kirchenkritische Absicht und stand im Zusammenhang politischer Religionskritik. Jedoch die gleichzeitige Verselbständigung der theologischen Dogmatik gegenüber der christlichen Lebenspraxis – ein höchst folgenreicher Schritt – ermöglichte die gefahrlose Integration historischer Kritik in die Theologie: Dogmatische Konstruktion kirchlicher Lehre und historische Kritik in Exegese und Kirchengeschichte gerieten in Opposition zueinander und trugen den bekannten Dauerstreit zwischen dogmatischer und historischer Methode aus, während die kirchliche Praxis von den Ergebnissen dieser innertheologischen Diskussion nicht oder nur unzureichend erreicht wurde. So konnte *Ebeling* 1950 schreiben:

»Die historisch-kritische Methode steht zwar prinzipiell, abgesehen von einigen Außenseitern, in Geltung. Aber faktisch wird sie doch weithin in Theologie und Kirche als lästige Störung empfunden. Man nimmt ihre Ergebnisse vielleicht zur Kenntnis, geht aber doch daran vorbei, statt durch sie hindurch.« (29, 49)

Dieser Widerspruch zwischen Theologie und kirchlicher Praxis, der durch die mühsame, fast klägliche Entwicklung der Praktischen Theologie eher noch verschärft als verarbeitet wurde, beruht auf dem Verlust der Praxis in der Theologie. Gewiß, mit *Schleiermacher* hatte nicht nur die Theologie überhaupt, sondern gerade auch die Praktische in Verbindung mit der Historischen und der Systematischen (*Schleiermacher* nannte sie Philosophische) Theologie einen verheißungsvollen Höhepunkt erreicht, der dann aber geradezu heruntergewirtschaftet wurde. Eine Ursache dafür ist der Einzug des Prinzips der *Arbeitsteilung* in die Wissenschaften, also auch in die Theologie. Darauf hat *W. Hofmann* hingewiesen. (60, 9–34) Dieses zweischneidige Prinzip hat zur Enttheoretisierung der Wissenschaften beigetragen. Enttheoretisierung heißt aber, daß der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis verlorengeht; gerade über der zunehmenden Einzelforschung und der Menge ihrer Erkenntnisse fällt der Blick für das Ganze aus. Der fortschreitende Zwang zur Spezialisierung wird nicht korrigiert und ins Gleichgewicht gebracht durch neue Formen der

Kooperation, Integration der Einzelforschung und übergreifende Theoriebildung. »Das System der unterteilten Zuständigkeit führt zur Unzuständigkeit jedes einzelnen für das Allgemeine, und schließlich zur Unverantwortlichkeit selbst gegenüber den Resultaten des eigenen Tuns, des eigenen Forschens und Wirkens.« (60, 19) Die Theologie hat sich gegen diese Entwicklung zu wehren versucht und das Allgemeine, das Ganze, auf das sie sich bezog, mit dem Begriff der Verkündigung zu thematisieren versucht. Ihren Praxisverlust hat sie dadurch nicht wettgemacht; und wie in den anderen Wissenschaften auch korrespondierte diesem Verlust im Gegenstandsbereich der Forschung eine unzulängliche Forschungspraxis selbst, der Positivismus der Spezialisierung und Einzelforschung.

So richten nun wissenschaftliche Spezialisten in den Fakultäten über die richtige und falsche Auslegung der Bibel, während davon nahezu unberührt praktische Spezialisten in der Kirche über die richtige oder falsche Organisation kirchlicher Strukturen befinden. *Schleiermachers* wegweisende Bestimmung der Einheit von Theorie und Praxis, angezeigt in der Idee des »Kirchenfürsten«, ist zerbrochen. (95, 3 f.) Die herrschenden Interessen der Gesellschaft aber bemächtigen sich der Religion zu ihren Zwecken. Diese Zusammenhänge aufklären, heißt, die Praxis für eine kritische Theologie wiederzugewinnen. Das bedeutet zunächst einmal, die soziologische Relevanz der historischen Methode zu erkennen und zu entfalten; denn – so *Sölle* – »die soziologische Relevanz der historischen Kritik zu leugnen käme ... einer Art Selbstkastration nahe.« (98, 22) Durch die Aufnahme empirisch-kritischer Forschung und die dadurch zu leistende Widerspiegelung ihrer selbst im scheinbar ihr Fremden, der Gesellschaft, wird die Theologie Ideologiekritik ihrer selbst. Nur dann vermag sie heute noch einen Beitrag zur Konstitution des menschlichen Bewußtseins zu formulieren, der dieses Bewußtsein zu sich selbst kommen läßt und nicht in Knechtschaft hält. Knechtschaft muß aber praktisch begriffen werden und ebenso Herrschaft. Denn das sind keine Kategorien, die sich bloß aus Worten bilden. Sie beschreiben die reale Wirklichkeit, der das befreite Bewußtsein befreiend gegenübertritt. Ja, erst im konkreten Verhalten selbst bildet sich ein kritisches Verhältnis zu Herrschaft und Knechtschaft. Das zu sich selbst kommende Bewußtsein agiert aber als Subjekt der Weltgeschichte;

und in dieser Perspektive wird die Theologie gezwungen, die Gottesfrage zu diskutieren – aut deus aut homo. (Vgl. 47) In der Autoritätsproblematik zeigt sich der Zusammenhang.
Aufklärung als Traditionskritik war ja kein bloß literarisches Unterfangen, sondern praktische Autoritätskritik. Autorität und Tradition setzten, z. B. für *Thomasius*, jene Vorurteile in Kraft, die zu bekämpfen Aufklärung angetreten war. Damit verstand sie sich als politische Kraft des sich seiner selbst bewußt werdenden, sich emanzipierenden Bürgertums. Vorbild für die Kritik unbefragter, geheiligter Traditionen war lange die Entlarvung der Konstantinischen Schenkung als eigensüchtiger Fälschung durch *Lorenzo Valla* im Jahre 1440. Hier wurde auch der Anspruch positiver Autorität, der Anspruch legitimer Macht befragt und die Legitimität bezweifelt. Unterbleibt diese Kritik der Macht, zieht sich die Kritik in die bloße Literaturkritik zurück, kann die weiter bestehende Macht immer neue Legitimationen finden: rationalistische, nationalistische, technokratische. Traditionskritik muß deshalb ihren Ort im Rahmen der politischen Autoritätskritik behalten, will sie ihre Stoßrichtung bewahren. Die Theologie hat sich jedoch eine konsequente Autoritätskritik zu einem guten Teil gespart. Denn sonst hätte sie die Religionskritik der Aufklärung und die folgenden Formen der Ideologiekritik in praktisch-politischer Absicht aufnehmen müssen, nicht aber immer wieder ausblenden dürfen. So aber blieb sie dem Gehorsamsdenken allzusehr verhaftet, das die kirchliche Praxis ohnehin so glänzend weiterproduzierte. Gehorsam blieb des Christen Schmuck. Zwar hatten schon die religiösen Sozialisten andere Töne angeschlagen, aber erst der deutsche Widerstand am 20. Juli 1944 und *Bonhoeffers* Durchbruch zu politischem Handeln aus christlicher Verantwortung haben eine breite, kirchliche Öffentlichkeit ahnen lassen, in welche Zusammenhänge Theologie und Kirche unheilvoll verstrickt waren. Aber die nun notwendige Trauerarbeit blieb nach 1945 noch weithin aus. Zumal die Bultmannsche Theologie setzte den Begriff des Gehorsams zentral, ohne die praktischen Folgen zu bedenken, die dadurch sanktioniert wurden. *Sölle* hält ihm zwar zugute, daß er »bürgerlich vorsoziologisch« denkt (98, 58), beklagt und kritisiert dann aber doch mit Recht:

»Mitbestimmung, konstruktive Kritik, politische Veränderung, gar Revolutionierung bestehender Ordnungen können in diesem vordemokra-

tischen Denken keinen Raum haben. Dieses Modell wird auf andere Autoritäten, zum Beispiel in Familie, Universität und Kirche, in gleicher Weise (wie auf den Staat, W. H.) angewandt. Die darin angebotenen Mechanismen des Verhaltens sind einmal Unterwerfung, Unterordnung oder alternativ dazu Auszug, Emigration. Eine produktive Haltung, die in den jeweiligen Institutionen bleibend die Gegensätze aufarbeitet und so die Institution ändert, ist in diesem Horizont nicht zu denken. Ändern kann sich nur das Individuum, nicht die Ordnung.« (98, 59)

Wie ist demgegenüber die Aufgabe der Theologie neu zu bestimmen? Als gegenstandsspezifische Konkretion allgemeiner Ideologiewissenschaft kann sie in unverkürzter Kritik die *Vermittlungsprozesse von Gesellschaft und Kirche* aufdecken und dadurch praktisch folgenreiche Forschung in Gang setzen. Das theologische *Dogma* würde sich nicht nur in den Büchern, sondern in der Praxis selbst weiterentwickeln und verwandeln, anstatt ebendort restituiert zu werden. Denn Dogma ist doch ursprünglich zu verstehen als herrschender Konsensus, als gesetzte Verbindlichkeit, die auf anerkannter Lösung von Problemen beruht. Kritik hat die Aufgabe, den herrschenden Konsensus zu problematisieren, ihn mit den noch ungelösten Fragen zu konfrontieren und neue Lösungen in freier Kommunikation vorzubereiten. Gerade in Theologie und Kirche hätte die von *Kamlah/Lorenzen* beschriebene (68) und von *Habermas* aufgegriffene und weitergeführte (54) *Konsensustheorie der Wahrheit* die Chance einer exemplarischen Konkretion. Dieser Wahrheitstheorie zufolge »darf ich dann und nur dann einem Gegenstand ein Prädikat zusprechen, wenn auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten *könnte*, demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen *würde*.« (55, 124) Dieser Schlüsselsatz einer praktisch-kritischen Hermeneutik bei *Habermas* – »Theorie der kommunikativen Kompetenz« – gerät freilich notwendig mit offenbarungstheologischen Entwürfen dann in Konflikt, wenn das Zusprechen von Prädikaten einem außerweltlichen Subjekt vorbehalten bleibt. Ist es Aufgabe der Theologie, apolegetisch Räume freizuhalten, in denen ein solches Zusprechen Gottes unwidersprochen gelten mag? Oder ist nicht Kirche als sanctorum communio der gesellschaftliche Ort, an dem in der Kommunikation von Menschen ein Konsensus über das Credo, über Einverständnis mit Wort und Willen Gottes, immer wieder neu errungen werden muß? Im vollen Sinne ist freilich diese christliche Kommunikationsge-

meinschaft noch unverwirklicht. Von freier, gleicher und brüderlicher Kommunikation, dem Vermächtnis Jesu entsprechend, kann auch hier nur approximativ geredet werden. Unterdrückende Herrschaft, Fortsetzung ökonomischer Abhängigkeit mit anderen Mitteln, Spaltung des Bewußtseins sind auch im Christentum nicht getilgt. Der Wert einer Theologie entscheidet sich daran, wieweit sie dazu beiträgt, diesen Zustand aufheben zu helfen. Das kann sie heute dann, wenn sie die besten Traditionen liberaler Theologie weiterführt und deren Verkürzungen überwindet; wenn sie sozio-ökonomische, sozial-psychologische und politologische Forschung nicht scheut, sondern aufnimmt; wenn sie ihren alten Kampf gegen den Doketismus, gegen Idealismus und Mystifizierung der Realität konkret weiterführt; wenn sie die revolutionären Impulse ihrer eigenen Tradition nicht weiterhin leugnet.

3. Hermeneutik, Rhetorik und bürgerliche Subjektivität

3.1. Die rhetorische Erfahrung

Während die *hermeneutische* Erfahrung »die Stellung des sprechenden Subjekts zur Sprache ins Bewußtsein« hebt, lehrt, so *Habermas,* die rhetorische Erfahrung die Verschränkung von Sprache und Praxis.« (54, 121. 125) Das vorrangige Interesse, das die Theologie nach *Dilthey* und *Heidegger* durch *Bultmann* und seine Schüler der Hermeneutik entgegenbringt, verdeckt erfolgreich, daß die Kritik religiöser und kirchlicher *Rhetorik* eine mindestens ebenso dringliche, jedenfalls aber folgenreichere Aufgabe ist. Die Verschränkung von Sprache und Praxis wird in der Theologie nicht hinreichend thematisiert und untersucht. Dazu ein Hinweis eher quantitativer Art. Das repräsentative sechsbändige Werk »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« kennt in der dritten Auflage bei rund 11 000 Spalten Text das Stichwort Rhetorik nicht. Das Register verweist lediglich auf einen Artikel zur Geschichte der Predigt, in dem die Aufnahme der antiken Rhetorik in die Predigtlehre, die Homiletik, seit dem 4. Jahrhundert erwähnt wird. *Augustin* war schließlich ein berühmter Rhetor. Die Breite des rhetorischen Problems, das ja nun wirklich nicht nur ein technisches Problem des Anfertigens von

Reden und Vorträgen ist, wird schlechterdings nicht erfaßt. *W. Jens* hat dagegen den hohen Stellenwert der Rhetorik – auch für die Theologie – wieder sichtbar gemacht:

»Rhetorik war von Augustins Predigtlehre über Melanchthons Homiletik bis hin zu den Redelehrbüchern der Aufklärung auch Hermeneutik. Wer Literatur – und zumal die *scriptura sacra* – verstehen wollte, hatte sich in die Schule Ciceros und Quintilians zu begeben, weil nur mit ihrem Beistand und ihrer interpretatorischen Technik hinter der Allegorie das Eigentliche, die inspirierte Aussage, zu verdeutlichen war. (Wer die Rhetorik nicht begreift, erklärte Melanchthon, begreift auch den Text nicht und bringt somit die Kirche in Gefahr.)« (62, 10)

Indirekt mag das Zitat andeuten, daß ein Teil des Erbes der Rhetorik in die Literaturwissenschaft, also auch in die moderne Hermeneutik, eingegangen ist, nämlich alles, was Stilkritik, Lehre von den Formen und Gattungen usw. betrifft. Nur sehr bescheiden aber ist jener politisch-praktische Teil bewahrt worden, der *Jens* zu folgendem Satz führt: »Die Rhetorik als soziale Wissenschaft ist in unseren Tagen zeitgemäßer denn je.« (62, 11) Im Zeitalter der Kommunikationswissenschaften, die auch Stil, Absicht und Struktur öffentlicher Rede und öffentlicher Überredung untersuchen, ist dies nicht einmal ein sonderlich kühner Satz. Er verblüfft nur dann, wenn man sieht, wie die Theologen noch und noch den Zusammenhang von Theologie und Verkündigung bedenken und das hermeneutische Problem reflektieren, ohne auch nur daran zu denken, daß der Begriff der Verkündigung doch zu rhetorischer Analyse der »Verschränkung von Sprache und Praxis« Anlaß geben müßte. War es aber in Deutschland nicht lange Zeit so, daß nahezu »allein die protestantische Predigt – und nicht die politische Rede, und nicht der Kathedervortrag – den Stil deutscher Prosa, zumindest zeitweilig, zumindest in bescheidenem Maße, bestimmt hat«? (62, 30) Und doch hat die Theologie hier sträflich die Augen verschlossen, noch einmal *Jens*:

»Die Bedeutung der Predigt für die deutsche Sprache und Literatur ist überhaupt noch nicht untersucht worden – die Bedeutung der Postillen, die wie Gottfried Merkel gezeigt hat, den Büchermarkt des siebzehnten, die Bedeutung der Predigtsammlungen, die den Markt im achtzehnten Jahrhundert beherrschten. Auch der Einfluß Luthers, des ›rechten Meisters teutscher Wolredenheit‹, wie Schottel ihn nannte, der Einfluß des großen Johann Lorenz von Mosheim, der die Geburtsstunde deutscher Prosa einleitete, der Einfluß Schleiermachers und Claus Harms' auf den Sprachstil ihrer Zeit sind noch nicht analysiert...« (62, 29)

Das alles ist beschämend. Der Sachverhalt zeigt auf, daß die so intensive Zuwendung zur Hermeneutik auch Abwendung bedeutet, Abwendung vom gesellschaftlichen Schicksal der »Verkündigung«, die eben nur Gottes Wort sein soll, sein darf. Die Vermutung liegt nicht fern, daß der politische Aspekt, den Rhetorik notwendig hat, zu diesem Sachverhalt kräftig beigetragen hat. Nicht ohne Ursache herrschte in Deutschland stets der Monolog in der öffentlichen Rede, während England, Frankreich und andere Länder die Kunst der Debatte, des streitbaren Dialogs kannten und pflegten. »Die diktatorische Verlautbarung dominiert, das Verbindlich-Soziale fehlt; das Imperativische der Schrift scheint gewichtiger als jener mündliche Austausch, der sich auf andere Meinungen einläßt.« (62, 24) So verkam z. B. auch der akademische Disput zur Ausfragerei der Examina, sind Kanzel und Katheder so beliebte Symbole, wurden Differenzen literarisch, nicht aber in direkter Kommunikation ausgetragen. Und nicht ohne Grund wird die monologische, mit der Autorität göttlichen Wortes bekleidete »Verkündigung« immer wieder beschworen, wenn es doch um Praxis geht; denn »die deutsche Redelehre wußte nichts vom Publikum« (62, 21), die Homiletik auch nicht. *E. Langes* Programm einer doppelten Bezogenheit des Predigers, nämlich auf Text *und Situation* des Predigens (74), wirkte darum geradezu umstürzlerisch und befreiend, obwohl doch z. B. *Barths* Theologie hier einen ihrer Ansatzpunkte hatte. Lutherisches Staatsdenken, Untertänigkeit den allerhöchsten Obrigkeiten gegenüber – das trieb die Rhetorik aus. »Herrscht das Volk, regiert die Rede; herrscht Despotismus, dann regiert der Trommelwirbel.« Und so ist die Rhetorik immer die »Tochter der Republik«. (62, 14)

3.2. Bürgerliche Zwiesprache mit dem Text

Dieses Hintergrundes muß man sich vergewissern, wenn man den Stellenwert des hermeneutischen Problems in der Theologie diskutiert. Die Rhetorik zielt auf Sozietät, auf Kommunikation und Konsens. Die Hermeneutik dagegen entspringt dem Interesse an Individuierung, – auch dies ein vornehmes Erbe europäischer Geschichte und bürgerlicher Aufklärung. Aber es darf nicht isoliert

werden, darf nicht jenes lebendigen sozialen Zusammenhangs beraubt werden, der aller Individuierung, allem Autonomiestreben der Person erst Kontur und freiheitliches Gewicht verleiht. Denn andernfalls kann es kaum anders kommen, als daß eine Gruppe privilegierter Individuen ihre Subjektivität auf Kosten einer viel größeren Zahl von Menschen pflegt und entwickelt, denen alle Bedingungen solcher Emanzipation vorenthalten werden. Bei den hermeneutischen Theologen herrscht eindeutig das Interesse an der Selbstkonstituierung des Subjekts vor, abgelöst von den sozio-ökonomischen Prozessen, abgelöst aber auch von der psycho-sozialen Ontogenese des Individuums. Sie setzten sich mit dem Problem neuzeitlicher Subjektivität in seiner idealistischen, geisteswissenschaftlichen und existenzphilosophischen Fassung auseinander, nicht aber in seiner materialistischen und politischen. Man vergleiche etwa das gewichtige Wort von *E. Fuchs* über den »sittlichen Ernst des Auslegers« als Kriterium der Hermeneutik. (35, 270) Sittlichkeit ist hier eine Qualität des sensiblen Gewissens; das Gewissen aber sensibilisiert sich in der alten, augustinischen Relation »Gott und die Seele«. Hermeneutik muß so Selbstreflexion des Auslegers bleiben. Wenn er versteht, führt die hermeneutisch geleitete Auslegung zu seiner ganz individuellen Entscheidung. Charakteristisch dafür *Bultmann*:

»*Die existentielle Begegnung* mit dem Text *kann zum Ja wie zum Nein führen*, zum bekennenden Glauben wie zum ausgesprochenen Unglauben, weil im Text dem Exegeten ein Anspruch begegnet, weil ihm hier ein Selbstverständnis angeboten wird, das er annehmen (sich schenken lassen) oder ablehnen kann, weil also Entscheidung von ihm gefordert ist.« (18, 149)

An die Stelle der communio sanctorum ist die Lektüre des Gelehrten getreten. Der Kommunikationszusammenhang des Exegeten mit der kirchlichen Praxis und dem gesellschaftlichen Alltag ist zerrissen. Das gepredigte Wort stiftet nicht mehr im vollen Sinne Kommunikation, und der von ihm bewirkte Konsens ist ein Einverständnis von oben her, keines jedoch das auf Gegenseitigkeit des Wortes beruhte. Denn: »Die existentielle Entscheidung, aus der die Auslegung stammt, kann nicht weitergegeben werden, sondern muß immer neu vollzogen werden.« (ebd.) Christen wären demnach isolierte, monologisch sich äußernde Individuen oder aber unmündige, abhängige Predigthörer, denen

der gelehrte Prediger seine existentiellen Entscheidungen mitteilt. Wie versteht *Bultmann* menschliche Beziehungen, menschliche Kommunikation, Gemeinschaft?

»Echt menschliche Gemeinschaft ist, kurz gesagt, die zwischen Mensch und Mensch; d. h. diejenige Gemeinschaft, in der der Mensch durch die Hingabe seiner selbst an den anderen zu sich selbst kommt. Echt menschliche Gemeinschaft gibt es nur zwischen Menschen, die sich einander in ihrem Selbst offenbaren und füreinander und voneinander sie selbst sind.« (17, 263)

Von einem Wir ist nicht die Rede. Am Ende steht der zu sich selbst gekommene einzelne, wenngleich dieses Selbstwerden – hier wird die Rechtfertigungslehre wirksam – nicht auf Leistung, sondern auf Liebe oder Gnade beruht und ein Geschenk ist. *Bultmanns* Sätze über zwischenmenschliche Beziehungen zeichnen das Bild einer sittlichen Vollkommenheit, die geradezu das spätere Wort von der *herrschaftsfreien Kommunikation* vorwegnimmt. Allerdings ist hier doch ein Unterschied zwischen der Freiheit von Selbstsucht, von der der Theologe redet, und der Freiheit von Herrschaft, die *Habermas* fordert. Die soziale Dimension wird von *Bultmann* nicht erreicht; er blendet sie vielmehr aus. So wird auch nahezu jeder Begriff von Solidarität in den zwischenmenschlichen Beziehungen ausgeschlossen. Der theologische Hermeneutiker meint, sich bildungsbürgerlich von den herrschenden Autoritäten absondern und sein Verhältnis zu sich selbst reflektieren zu können. Gerade dadurch aber spielt er den herrschenden Autoritäten in die Hände, wie *Claessens* aufgewiesen hat:

»Ungebrochen erscheint nun das Verhältnis zu den bestehenden Machtverhältnissen allerdings im sogenannten ›Bildungsbürgertum‹, jener sich gegen das Besitzbürgertum des Früh-, mittleren und Spätkapitalismus absetzenden Bildungsschicht, für die als Repräsentanten der evangelische Pfarrer, der Lehrer und Gymnasialprofessor (später: Studienrat), der beamtete Künstler, der Arzt (und Apotheker), der höhere Verwaltungsbeamte, der Universitätsprofessor, der Richter und Rechtsanwalt zu nennen wären. Diese Schicht lebte immer im Selbstverständnis, keine Macht zu haben. Sie vermittelte aber Macht ›von oben nach unten‹ derart, daß ›von unten‹ her gesehen sie oft überhaupt allein als Repräsentant der gesellschaftlichen Macht auftrat und wirkte.« (22, 227)

Mit diesem Hinweis auf ihren *soziologischen Ort* stellt sich die theologische Hermeneutik dar als ein Privileg von Wissenschaftlern zur Förderung ihrer eigenen Individuierung; nicht aber als

ein praktisch-kritisches Verfahren zur Förderung eines öffentlichen Konsensus, der zur Orientierung im Handeln beitragen könnte. Zu dieser Aufgabe kann die Hermeneutik nur beitragen, wenn die Selbstreflexion eine explizite Bestimmung des eigenen soziologischen Ortes einschließt. In der hermeneutischen Diskussion wird aber kaum gefragt, wie eigentlich das *Vorverständnis* des Auslegers sich konstituiert, d. h. welche psychischen und sozialen Erkenntnisbedingungen gesetzt sind. Es wird nicht gefragt, wie sich denn das der Auslegung vorgängige »Lebensverhältnis des Auslegers zu seiner Sache« *(Bultmann)* konkret bestimmt und welches kirchlich-gesellschaftliche Interessenbündel seine Auslegung positiv oder negativ motivieren, z. B. in der Vorgabe der Bibel als einem normativen Dokument. »Lebensverhältnis« ist bei *Bultmann* aller formgeschichtlichen Erkenntnis zuwider, die den »Sitz im Leben« eines Textes als soziologische Größe bestimmt, so gut wie identisch mit dem »Verhältnis zu mir selbst«. So kommt es, daß in der »Begegnung mit dem Text« Entscheidungen fallen statt in der Begegnung mit den eigenen Zeitgenossen. Welcher durchschnittliche lohnabhängige Christ kann sich aber eine so bildungsaufwendige Begegnung mit dem Text leisten? Er wird seine lebenspraktischen Entscheidungen in anderen Begegnungen und von anderen Medien bestimmt vollziehen als in hermeneutischer Reflexion. Bestenfalls kann er sich – in der sozio-religiösen Subkultur – vom exegetisch geschulten Pfarrer abhängig machen oder ihm als bekennender Pietist gegenübertreten. Bleibt aber der Christ ein Belehrter und in seinen Entscheidungen Unterwiesener, so sind die Theologen letztlich nichts anderes als Schriftgelehrte. Hermeneutik ist dann schließlich eine innertheologisch zu leistende Sozialisationsbedingung der Pfarrer und Professoren.
Hierbei ist immer noch das idealistisch-romantische Methodenideal der Kongenialität leitend, das zur Verwechselung von Selbstreflexion und objektiver Erkenntnis führt. Darauf macht *Kimmerle* aufmerksam:

»Das alltägliche Sichverstehen des Individuums in seiner eigenen Situation wird zum Modell des Verstehens fremder Lebensäußerungen erhoben.« (69, 29)

Wenn aber die Intersubjektivität des Verstehens verloren ist, stattet es sich mit falscher Universalität aus, die an die Stelle der klassischen metaphysischen Universalität theologischer Sätze tre-

ten kann, wie *Raddatz* kritisch aufweist: »Die universelle Allgemeinheit theologischer Sätze wird in der Unendlichkeit der menschlichen Subjektivität neu begründet.« (87, 151) Die theologische Einschränkung der Subjektivität durch das Festhalten an einer der Reflexion unverfügbaren Vorgabe, etwa dem Kerygma, der Offenbarung oder der Auferstehung Jesu als transrationalem Vorgang, löst das Problem keineswegs, sondern verschärft es zusätzlich. Denn die in der Interpretation dieser Vorgaben vollzogene Erkenntnisleistung kann sich nun auch noch dogmatisch absichern und ihre Notwendigkeit jeder Diskussion entziehen. Solche Hermeneutik erzeugt aber ein Verhalten, das die Widersprüche der Praxis nicht erkennt, sondern zuspitzt.

3.3. Sprache, Geschichte, Gesellschaft

In der kirchlichen Praxis kann der so ausgebildete Pfarrer kaum etwas anderes tun, als seine gesellschaftliche Isolierung zu erfahren und dagegenan zu »verkündigen«. Seine tatsächlichen Funktionen im Rahmen öffentlicher Rhetorik begreift er nicht, obwohl das stets dogmatisch gesetzte Ziel seiner Ausbildung und Arbeit »Verkündigung« heißt, also doch wohl »die Kunst, einen Konsensus in Fragen herbeizuführen, die nicht mit zwingender Beweisführung entschieden werden können«, wie sich mit *Habermas* paraphrasieren ließe. (54, 123) Da der Pfarrer seine rhetorische Aufgabe durchweg monologisch, ja oft monokratisch löst, verfehlt er immer wieder das für den Konsens konstitutive dialogische Moment und leistet so, wenn auch unwillentlich, dem »Moment Gewalt« Vorschub, »das bis auf den heutigen Tag an den, wie auch immer diskussionsförmigen Willensbildungsprozessen nicht getilgt worden ist.« (ebd.) Die Legitimation zu dieser sublimen, aber wirkungsvollen gesellschaftlichen Gewalt religiöser Rhetorik liegt wenigstens teilweise in der Tatsache begründet, daß der tragende Konsensus, das christliche Bekenntnis und Dogma, nicht als ein immer erneut zu formulierender, sondern als längst beschlossener und lediglich amtlich zu applizierender begriffen wird. Erst in jüngster Zeit bahnt sich vor allem im ökumenischen Rahmen eine Entwicklung an, die das altchristliche *Prinzip der Konziliarität* wieder in Geltung zu bringen versucht und dessen

grundlegende Bedeutung für die Bildung von Kirche herausarbeitet. Bisher jedoch änderte alle hermeneutische Reflexion und historische Kritik kaum etwas am konservativen Charakter kirchlicher Selbstdarstellung. Hermeneutik lehrt vielmehr das Bestehende verstehen und auf seine reine Gestalt bringen. Gefördert wird diese Tendenz durch den *Stellenwert der Sprache* in der hermeneutischen Theologie.

»Die Sprache bringt die Wahrheit des Wirklichen zum Vorschein, so daß wir zum Wirklichen Stellung nehmen können.« (35, 135) »Ja, Gottes Wort erscheint schlechterdings als Sprach*problem*.« (30, 425) »... die Praxis, auf welche die Theologie sich dienend bezieht, ist selbst ein Sprachgeschehen, und zwar, weil es so ungemein weit greift und sich auf das ganze Leben und alle Weltverhältnisse erstreckt, ein eminent gefährdetes Sprachgeschehen, das eben deshalb der selbstkritischen Disziplin einer Sprachlehre bedarf.« (31, 68)

Diese Bestimmungen von *Fuchs* und *Ebeling* wollen den Gegenstandsbereich der Theologie angeben. Definitionen sind Eingrenzungen; wichtig sind deshalb gerade auch die ausgeschlossenen Größen. Halten wir uns zur Kontrolle der theologischen Hermeneutik wie bisher an *Habermas*, so können wir als ausgeschlossene Kategorien die der Arbeit und der Herrschaft angeben. Die Theologie soll sich also nicht auf Praxis beziehen, die von Arbeit und Herrschaft bestimmt ist; solche Praxis wird nur negativ angesprochen. So wird die von Ebeling viel verhandelte *Sprachkrise* denn auch nicht als praktisches Problem, z. B. als Kommunikationskrise und konkreter Ausdruck gesellschaftlicher Entfremdung, erfaßt, sondern letztlich als Entfremdung des individuellen Gottesverhältnisses. Denn das »spezifisch Theologische« ist ihm mit *Luthers* Formulierung vom homo reus et Deus iustificans vel salvator »die Situation des Menschen vor Gott«, und alles, »was nicht unter diesem Aspekt und in diesem Geschehenszusammenhang zur Sprache gebracht wird, ist nicht *theologisch* zur Sprache gebracht.« (31, 44 f.) Die hermeneutische Theologie bringt nun aber sehr vieles gerade nicht zur Sprache, setzt sehr vieles nicht in Beziehung zu Gott und disqualifiziert dadurch breite Bereiche menschlicher Lebenswirklichkeit. Nicht nur die Sprache, wie diese Theologie vorgibt, ist das spezifisch Menschliche. Arbeit ist nicht minder fundamental, ist nicht weniger Urdatum des Humanen in der Welt. Die hermeneutische Theologie unterschlägt jedoch beharrlich die für die gesellschaftliche wie individuelle Existenz

grundlegenden Vermittlungen von Arbeit, Sprache und Herrschaft (vgl. 52, 146 ff.), wenn sie *nur* Sprache erörtert und diese nicht einmal als konkrete Kommunikation.

Die hermeneutischen Theologen verweigern sich einem Grundsatz historischer Erkenntnis, den *Marx* klassisch formulierte:

»Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel dieser Bedürfnisse (d. h. der grundlegenden Lebensbedürfnisse der Menschen, die es ihnen überhaupt erst ermöglichen, Geschichte zu machen, W. H.), die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.« (81, 354)

Von dieser Einsicht her läßt sich mit *Kimmerle* die falsche Gleichsetzung von Sein und Sprache kritisieren und die Grenze rein hermeneutischer Theorie andeuten:

»Die These von der sprachlichen Verfaßtheit der Welt kann man nicht zu der Gleichung zuspitzen: Sein = Sprache. Das menschliche Verhalten ist in allen seinen Formen mit sprachlichen Momenten durchsetzt. Aber es gibt die verschiedensten Grundeinstellungen, denen verschiedene Sprachebenen entsprechen. In den jeweiligen Grundeinstellungen spielen die zugehörigen sprachlichen Momente wiederum eine unterschiedliche Rolle. So ist zum Beispiel die industrielle Arbeitswelt offensichtlich primär von gesetzmäßigen Strukturen der bestehenden Produktionsverhältnisse bestimmt, in denen das eigene sprachlich artikulierte Einverständnis keinen hinreichenden Raum findet, so daß auch der Versuch rein theoretischer Kritik an ihnen abprallt.« (69, 14)

Die Sprache der Theologen deckt gesellschaftliche Widersprüche zu und bringt sich selbst um die Einsicht in Ursachen der Sprachkrise. Dazu ein Beispiel. Für *Fuchs* entsteht das, was wir »Heimat« nennen, durch Sprache, im Akt des gemeinsamen Benennens:

»Gewiß, nur was gemeinsam benannt wird, gehört zu einer gemeinsamen Welt, zur Heimat. Aber der familiäre Schein kann trügen. Das gemeinsam Benannte kann den Einen gehören, den Anderen gerade nicht. Sofern sich aber alle auf diese Unterschiede verstehen, leben sie trotzdem in einer gemeinsamen Welt. Zu dieser gemeinsamen Welt gehört also auch so etwas wie *Entzug*, auf den alle bezogen sind.« (36, 176)

Dagegen ist festzuhalten, daß Heimat erst einmal durch materielle Produktion entsteht. Heimat bedeutet Verwandlung, Aneignung, Humanisierung der Natur durch Arbeit, ist aber bisher das, »worin noch niemand war«, wie *Bloch* sagt. (8, 1628) Denn wir leben in der Vorgeschichte und unter dem Vorschein von Heimat, von humaner Lebenswelt, weil in der Tat, wie *Fuchs* es sagt,

den Einen etwas gehört, was den Andern nicht gehört. Die Kategorie des Habens steht vor der Heimat, wie z. B. *Ragaz* gesehen hatte. (Vgl. 88, 108 f.) »Entzug« ist eine durchaus konkrete Bestimmung der Wirklichkeit: Ausbeutung, Verweigerung von Selbst- und Mitbestimmung, Entfremdung des Bewußtseins. Redet Theologie also von Heimat und meint damit etwas Wirkliches, so darf sie diese weder im Himmel noch auf Erden lokalisieren. Denn Heimat kann heute nur noch – oder gerade erst – ein utopischer, politischer Begriff sein. Das seit kurzem angeregte öffentliche Interesse an den Fragen der Humanökologie, des Umweltschutzes und der Zerstörung von Lebenswelt zeigt das ja deutlich genug. Durch gemeinsames »Benennen« wird Heimat noch nicht eingerichtet; denn die Bedingungen für solche Gemeinsamkeit, weltweite menschliche Solidarität, sind nicht gegeben und durch bloßes Predigen auch nicht herstellbar. Freilich, Predigten könnten Einverständnis schaffen über das, was für alle sein soll; sie könnten Proklamationen des praktischen Ziels sein. Das hätte jedoch Konkretion sowohl in der Sprache als auch im rhetorischen Vollzug des Predigens zur Voraussetzung. Dieser Konkretion entzieht sich jedoch die hermeneutische Theologie, wenn sie sich gegen objektivierende »Aussagen« und die Ernüchterung durch den »Gegenstand« wendet: »Wahrhaft gefährlich ist uns freilich der ›Gegenstand‹.« (35, 138) Die hermeneutische Theologie, und hierin trifft sie sich mit *Gadamer* (42), bringt auf empirische Rationalität zielende Begriffe wie »Gegenstand« und die gegenstandesbezogene »Aussage« letztlich in Diastase zum Eigentlichen, zu »Anrede« und Sprache. Mit *Pannenberg* ist jedoch an *Gadamer* und darüber hinaus den hermeneutischen Theologen die »negative Einschätzung der Aussage« zu kritisieren. (85, 112) Die Konsequenzen dieser Kritik können am *Geschichtsverständnis* dieser Theologen überprüft werden.

In seiner Auseinandersetzung mit der elften Feuerbach-These von *Marx* kommt *Ebeling* zu folgendem Schluß über das Verhältnis von Weltinterpretation und Weltveränderung:

»Der Wechsel der Weltinterpretationen, soweit es sich um wirklich belangvolle Einsichten handelt, entspringt ja nicht zufälligen Launen und Einfällen, sondern ist durch ein geheimnisvolles Tiefengeschehen bedingt, das den geschichtlichen Wandlungen im großen zugrunde liegt, die doch so, wie sie sich vollziehen, und in dem, was sie zeitigen, von keinem daran Beteiligten vorausgesehen und geplant sind. Überdies ist der

Vorgang der Interpretation als Vollzug von Welterkenntnis und Weltdeutung immer schon zumindest potentielle Weltveränderung, wobei auch die Fehlinterpretationen und Mißdeutungen bekanntlich außerordentlich geschichtsmächtig sein können und sogar das restaurative Sichsträuben gegen Weltveränderung seinen spezifischen Beitrag zur Weltveränderung liefert.« (31, 60)

Marx war hier genauer. Er war sich darüber im klaren, daß in der Tat die bisherige Menschheitsgeschichte unbegriffene Geschichte, Vorgeschichte war. Dem setzte er die Aufforderung zum bewußten Eintritt in die Geschichte entgegen. Deshalb bezog er alle Interpretation auf Praxis und maß sie daran. Die Erweiterung von Interpretationsmöglichkeiten, d. h. die Entwicklung einer revolutionären Theorie, die die Menschen in Bewegung bringt und ihnen eine klare Richtung des Handelns einsichtig macht, kann deshalb nur aus dem praktischen Vollzug der Weltveränderung heraus gewonnen werden. Es ging *Marx* nicht um die Alternative von Wort und Tat, sondern um ihre spannungsvolle Einheit, die nicht proklamiert, sondern nur vollzogen werden kann. Und er war nicht nur, wie *Ebeling* unterstellt, der Mann des Wortes, der Bücherschreiber; er war gerade auch der Mann der Tat, der Politiker und Organisator der Arbeiterbewegung. So vereinte er auch in der eigenen Lebensführung Theorie und Praxis, wie es alle bedeutenden Sozialisten und Kommunisten, man denke an *R. Luxemburg* oder *Lenin*, später ebenfalls taten.

Wieweit diese Utopie des Triumphes vollendeter Rationalität und Humanität berechtigt oder gelungen ist, sei jetzt dahingestellt. Hier kommt es nur auf den prinzipiellen Unterschied in der Perspektive an. Wo *Marx* nach der Erweiterung der Humanität ruft, steht bei *Ebeling* die Verlängerung bisheriger Geschichtserfahrung als Ergebung in ein »geheimnisvolles Tiefengeschehen«. Diese mystifizierende Kategorie kann aber den Begriff geschichtlicher Totalität nicht verbessern. Sie wird letztlich zum Anlaß, die Beziehung der Theologie auf Weltveränderung, die *Ebeling* zunächst durchaus bejaht, eben doch auf die Veränderung des Menschen einzuschränken:

»Die Theologie wäre nicht mehr bei ihrer Sache, wenn sie davon abginge, daß nicht die spektakulären, sondern die in der Verborgenheit sich vollziehenden Veränderungen, nicht die Änderung der Umstände, sondern die Änderung des Menschen selbst das ist, worauf es letztlich ankommt auch und gerade im Blick auf eine Veränderung der Verhältnisse ...« (31, 64)

Sosehr es dem christlichen Glauben in der Tat darauf ankommt, für die Humanität des Menschen einzutreten, und sosehr der Einzelne in seiner Würde als unverwechselbares Individuum, als Subjekt, immer wieder der Adressat dieses Glaubens ist und sein muß, sowenig geht es jedoch an, den Zusammenhang zu zerbrechen, in dem der Einzelne erst Subjekt sein oder werden kann, den Zusammenhang gesellschaftlichen Seins. Menschsein für sich selbst und Menschsein für andere und von anderen her sowie Menschsein in Beziehung auf Natur und Welt überhaupt – das ist ein Zusammenhang, den man gerade in seiner dialektischen Verflochtenheit aufnehmen muß, will man tatsächlich die Menschlichkeit der Menschen und ihrer Welt befördern. Diese Dialektik zerbricht den Hermeneutikern immer wieder.

Pannenberg hat deshalb von der Kategorie der Universalgeschichte her ein anderes Geschichtsverständnis entwickelt, um dem Zusammenhang von Selbstverständnis, Aussage des Textes und Geschichte gerecht zu werden:

»Erst im Zusammenhang der Universalgeschichte kann das Damals des Textes mit dem Heute des Auslegers so verbunden werden, daß ihre zeitliche, historische Differenz nicht verwischt wird, sondern in dem beide verbindenden Geschehenszusammenhang bewahrt und doch überbrückt wird. Denn schon die Ausgrenzung eines Sachbereichs, auf den hin ein überlieferter Text befragt wird, kann eine Verengung der Fragestellung bedeuten, welche eine moderne Scheidung der Sachbereiche voraussetzt, die der Perspektive des Textes selbst Gewalt antut.
Das eigentliche Interesse des Umgangs mit überlieferten Texten ist nun allerdings darin begründet, daß die Gegenwartsperspektive der jeweiligen Sache selbst fraglich ist. ... In seiner Fraglichkeit ist das gegenwärtige Selbstverständnis bezogen auf Überlieferung, angesichts einer offenen Zukunft. Das bedeutet, daß die Sache, um die es heute geht, nicht ohne Rücksicht auf früher dazu Gesagtes und Geschriebenes verstanden werden kann.« (85, 118 f.)

Diese Perspektive zieht die Wirkungsgeschichte, die zwischen dem Sachverhalt des Textes und der Situation des Auslegers vermittelt, in die Auslegung konstitutiv ein. Es bleibt aber offen, wie sich das Interesse des Auslegers konstituiert, worin also die Fraglichkeit des Sachverhaltes seine Ursachen hat. Und die Kategorie der Universalgeschichte bleibt schließlich abstrakt, wenn alles mit allem zusammenzuhängen scheint. Die Kategorie des Widerspruches fehlt. Immer wieder aber wird doch in der Geschichte Kommunikation zerschlagen, werden Zusammenhänge zerrissen,

wird die Sache, um die es Menschen geht, ihnen entfremdet, bricht Geschichte auch ab. Universalgeschichte wäre erst zu rekonstruieren, wenn die geschichtlichen Widersprüche aufgearbeitet und die gesellschaftlichen Bedingungen dieser Widersprüche aufgehoben würden. Sonst kann die geschichtliche Totalität nur als negative, gebrochene angesprochen, nicht aber als positiver Zusammenhang behauptet werden.

Hermeneutik kann gegenwärtig also nicht als widerspruchsfreies Sinnverstehen von Existenz behauptet werden. Denn die sich selbst reflektierende Subjektivität muß als Form entfremdeter Identität erkannt werden. Entfremdung gilt auch und gerade dann, wenn sich das bürgerliche Bewußtsein – scheinbar widerspruchsfrei – schon als menschliches Bewußtsein überhaupt ausgibt, dann aber sowohl seine reale geschichtliche Vermittlung als auch sein nicht minder reales Gegenüber entfremdeten Bewußtseins aller Ausgebeuteten unterschlägt. Kritische Hermeneutik begreift sich demgegenüber als praktische Anstrengung, das Verhältnis gegenwärtigen Bewußtseins »zu den ideologischen Formen seiner eigenen Vorgeschichte« aufzuklären, wie *Sandkühler* formuliert. (92, 161) Sie trägt dazu bei, »die Analyse der Genesis der Erkenntnis aus dem sozialen Sein, dem wirklichen Leben« zu vollziehen. (92, 167) Dadurch aber wird die Fähigkeit der Menschen zum aktiven, bewußten Vollzug ihrer eigenen Geschichte gefördert, wird die Abhängigkeit von bloßer Naturgesetzlichkeit durchbrochen.

»Die materialistische Hermeneutik muß deshalb ihr Material, die ideologischen Manifestationen des Bewußtseins, nicht auf der Grundlage der unmittelbaren Einheit von Sein und Bewußtsein interpretieren, sondern auf der Grundlage der *widersprüchlichen* Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein: sie hat den notwendigen realen Schein ideologischer Wirklichkeit zu berücksichtigen, die Mutation der subjektiven Zwecke zu objektiven sozialen Bewegungen; sie hat die Leistungen des Individuums hinter der Maske der Personifikation sozialer Prozesse wiederzuentdecken, um die verdinglichten Formen des Bewußtseins als historische Formen des menschlichen Bewußtseins zu begreifen; sie muß den ›Täter‹ der Geschichte entdecken, der sich der Verantwortung für seine Taten mittels falschen Bewußtseins (der Ideologien der Unzurechenbarkeit in Religionen und geschichtsphilosophischen Notwendigkeitsspekulationen) zu entledigen dachte.« (92, 163)

Dieses Zitat zeigt, wie die ideologiekritische Bestimmung hermeneutischer Reflexion in der Theologie zur Religionskritik führt.

Daß aber die theologische Hermeneutik gerade diese Konsequenz nicht sichtbar macht, zeigt ihren gesellschaftlichen Ort an. Der Glanz dieser Hermeneutik »gehört zum Elend derer, die Geschichte nicht mehr machen und sie statt dessen schreiben.« (92, 164)

4. Hermeneutik und kritische Theologie

Der Versuch, einige Tendenzen der hermeneutischen Theologie kritisch nachzuzeichnen, soll nun nicht gegen Hermeneutik überhaupt gerichtet sein; es gilt vielmehr, den Stellenwert hermeneutischer Arbeit gerade aus einer Analyse ihrer widersprüchlichen Problemlage heraus zu erarbeiten. Dabei geht es vor allem darum, die bisherigen Ausblendungen in der Hermeneutik, z. B. die Autoritätsproblematik oder die realen Kommunikationszusammenhänge und das Gegenüber der Rhetorik, wieder einzuholen. Vor einigen Hinweisen dazu sei an die Begründung theologischer Hermeneutik durch das reformatorische Bibelverständnis und an die Krise dieses Bibelverständnisses in der Aufklärung erinnert.

Luther wandte sich vom vierfachen Sinn der Schrift, wie ihn das Mittelalter entwickelt hatte, ab. Für ihn galt nur noch der buchstäbliche, der wörtliche Sinn der biblischen Schriften selbst, wie er sich philologisch erschloß. Dieser Literalsinn fiel für ihn mit dem historischen Sinn der Texte zusammen und darüber hinaus in kühner Dialektik mit der Lehre des Evangeliums in ihrer unverfälschten Gestalt. Wörtliche Interpretation war zugleich wahre historische und wahre christologische Interpretation. Insofern legt sich die Schrift selbst aus: Verstehen der Schrift läßt explicatio und applicatio zusammenfallen. Die dem Durchbruch der Reformatoren folgende Dogmatik der Jahrhunderte bis zur Aufklärung verstand sich als Schriftauslegung. Das Schriftprinzip, hermeneutischer Schlüssel zur Wahrheit, galt unbeschränkt und in direktem Bezug zur Praxis. In den dogmatischen Definitionsschemata erhielten die kirchliche und gesellschaftliche Praxis und jedes ihrer Einzelprobleme einen präzise definierten Ort. Theorie war Explikation praktischer Ordnungsstrukturen unter der qualifizierenden Perspektive der Heiligen Schrift und damit des Heils selbst. Die altprotestantische Dogmatik stellt sich dar

als Dispositionsschema der Heilsökonomie. In vielfältigen, perspektivisch strukturierten Distinktionen wird Realität lokalisiert, qualifiziert und den Menschen zugeschrieben.
Die Aufklärung hat diese Systematik beendet, indem sie den Praxisbezug der theoretischen Konstruktionen von seiner Basis her, dem Schriftprinzip, problematisierte. Es entstand das hermeneutische Problem in seiner klassischen Prägnanz: Der historische Abstand des gegenwärtigen Auslegers von den antiken Texten wurde zum Problem. Daraus resultierte eine fruchtbare Spannung, die die Kritik an den wirkungsgeschichtlichen Vermittlungsprozessen und deren gegenwärtigen Ergebnissen freisetzte. Denn die als historisch erkannten und verorteten Texte waren ja mit gegenwärtigem Geltungsanspruch belastet. Das Verstehen des *historischen* Bibeltextes sollte *ewiges* Heil bedeuten. Das ließ sich jedoch nur halten, wenn das Wirken des Geistes mit dem Verstehen des Buchstaben koinzidierte. Man erkannte aber, daß der Kanon biblischer Schriften nicht schon von sich aus Geltung *beanspruchen* kann, sondern daß er vielmehr in Geltung *gesetzt* worden ist; denn die Kanonisierung repräsentiert den geschichtlichen Konsensus einer Kirche, die in Kritik und Selbstkritik konstatierte, was in ihr Geltung haben solle und was nicht. Das ist das Ergebnis der konziliaren Verfassung der Alten Kirche, die darin lange Zeit ein wirksames Korrektiv zur hierarchischen Tendenz des monarchischen Episkopates besaß. In der Aufklärung wurde der Kanon wieder als Ergebnis eines langen, prinzipiell noch offenen Auseinandersetzungsprozesses verstanden, dessen Genese zu einem guten Teil aufklärbar ist. Die Dialektik von Buchstabe und Geist im hermeneutischen Akt mußte nun auf die geschichtlichen Bedingungen der Kanonsbildung übertragen werden. Das bedeutete, daß man des sozio-politischen Problemkomplexes »Kirche« ganz neu ansichtig wurde und auch dessen Relativität erkannte. Und auch der Geltungsanspruch des Kanons wurde relativiert.
Die Textanalyse selbst führte zu der Einsicht, daß ein Text und seine Zeitgeschichte zwei verschiedene, aber aufeinander bezogene Größen sind. Auch die biblischen Einzeltexte erscheinen als Ergebnisse von Auseinandersetzungen, als Ergebnisse von Kommunikation. Historische Forschung rekonstruierte, z. T. nur hypothetisch, das Kommunikationsfeld der antiken Autoren und re-

lativierte dadurch auch den Geltungsanspruch der Einzeltexte, an denen nun Kritik möglich wurde. Haben die Evangelisten z. B. Jesus so beschrieben, wie er wirklich war? Oder ist nicht vielmehr ihre Optik bedingt durch ihre spezifischen theologischen und praktischen Interessen? Die Forschung arbeitete die Vielfalt der theologischen Konzeptionen schon des Urchristentums heraus. Sie legte die Korrespondenz zur nichtchristlichen Umwelt, dem antiken Synkretismus, bloß. Es war z. B. eine Überraschung, daß das neutestamentliche Griechisch, das sich vom Griechisch Platos und Homers charakteristisch unterscheidet, nicht etwa, wie man gemeint hatte, eine heilige Sondersprache, sondern die Alltagssprache seiner Zeit darstellt. Die unterschiedlichen Christologien schon des Neuen Testamentes erwiesen sich als immer erneute Problemlösungsversuche mit den Mitteln der zeitgenössischen Sprache und im Zeichen ideologischer Auseinandersetzungen, bedingt durch den geschichtlichen und sozialen Ort der Gruppe, die ihre spezifische Christologie (Jesus der Prophet, der Messias, der Kyrios, der Hohepriester usw.) formulierte.

Die autoritativen, Geltungsanspruch setzenden Entscheidungen der Alten Kirche, d. h. die Fixierung von Kanon, Credo und kirchlichem Amt als tragenden Größen kirchlicher Praxis, wurden durch die historische Kritik zunehmend aufgeklärt. Im praktischen Rahmen der Kirche war diese Kritik jedoch nicht ihrem theoretischen Gewicht entsprechend folgenreich; eher wurde sie, wie schon erwähnt, durch die Trennung der Traditionskritik von der verdrängten Institutionenkritik und das Zurückdrängen der Autoritätskritik als domestizierte absorbiert. Andererseits trug sie dazu bei, gesellschaftliches und kirchliches Leben voneinander zu trennen, bis hin zur Proklamation der Trennung von Kirche und Staat. Zunehmend empfanden die Kirchen deshalb Kritik ihrer Praxis als von außen kommenden Angriff und wahrten den tradierten Bestand um so hartnäckiger. So ergibt sich die Situation, daß historische Kritik, dogmatische Neukonstruktion (bis hin zu *Barth*) und kirchliche Praxis im Kontext der gesellschaftlichen zwar spannungsvoll aufeinander bezogen, aber letztlich einander nicht vermittelt, nebeneinander bestehen. Arbeitsteilung und Parzellierung der Theorie haben ihren Einzug in Theologie und Kirche gehalten und deren gesellschaftliche Bedingungen noch dadurch befestigt, daß die Hingabe ans Bestehende durch den

Schein der Kritik verdeckt wurde. Je kritischer die Theologie wurde und je kühner die dogmatischen Entwürfe, um so folgenloser waren sie in der Praxis von Kirche und Gesellschaft, ja, sie muten geradezu als Kompensationsleistungen angesichts ihrer praktischen Ohnmacht an. Erst eine radikale Infragestellung kirchlicher Praxis, nämlich zunächst in einer Hinsicht durch den Sozialismus und die marxistische Religionskritik, dann aber in ganz anderer Hinsicht im Kirchenkampf ab 1933, provozierte noch einmal die praktische Kraft theologischer Theorie. Aber die religiösen Sozialisten setzten sich nicht durch; und gerade die von *Barth* und auch *Bonhoeffer* vermutlich so gar nicht beabsichtigten Folgen ihrer Widerstandstheologie führten nach 1945 nicht zu einer fortschrittlichen Kirche, sondern zu ihrer Restauration auf der altkirchlichen, reformatorisch gebrochenen Basis. Zwar entstand gerade in diesem Rahmen die hohe Blüte historischer Kritik in der Diskussion um *Bultmanns* Programm der Entmythologisierung und in der Diskussion um das Problem des historischen Jesus; aber der Glaube der Menschen wurde nach wie vor von der lebenspraktischen Dogmatik religiöser Rhetorik, dem höchst wirkungsvollen Rhythmus der großen Feiertage und den damit erhaltenen Symbolen bestimmt, nicht vom spätbürgerlichen Bildungsprogramm innertheologischer Aufklärung.

Die Etablierung der historischen Kritik im Rahmen des Bestehenden führt zur Fortsetzung auch innerkirchlicher Unterdrückung, d. h. zu einer Verlängerung der Ketzergeschichte. Hermeneutik versteht sich zwar als Kunst des Verstehens. Sie wendet sich aber gleichwohl nicht der historischen Ketzergeschichte zu und deckt die hier aufbewahrten Alternativen zu Theorie und Praxis der Kirche auf. Die Befreiung der Hermeneutik aus einem dogmatisch und kirchenpraktisch verengten Arbeitsbereich wäre jedoch ein Beitrag zu einer kritischen Theologie. Das würde einen Bruch mit der großkirchlichen Tradition bedeuten, dafür aber andere Brechungen und Brüche gutmachen oder überbrücken. Denn das vorgängige Lebensverhältnis des Auslegers zur Sache ist ja gerade durch Brüche und Brechungen charakterisiert: durch die historische Distanz von Text und Ausleger, durch die Differenz von Text und Textgeschichte, durch den Widerspruch von Text und ketzerischem Gegentext und durch das gebrochene Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, von Glaube und Realität. Es wäre Aufgabe

der Hermeneutik, diese höchst realen Brüche in der Tradition herauszuarbeiten. Die theologische Dogmatik hätte sich einen Vers darauf zu machen und in einem offenen Kommunikationsprozeß eine neue Programmatik christlicher Praxis zu formulieren, die den Konsensus mit der Geschichte und den Konsensus der Christen über das, was unter ihnen gelten soll, neu bestimmt. Das hätte freilich auch ausgebreitete rhetorische Forschung zur Bedingung, die die Prozesse der Konsensusbildung analytisch auf den Begriff zu bringen hätte. In einem solchen wissenschaftlichen Kooperationszusammenhang wäre auch die Dominanz des reinen Text-Modells in der Hermeneutik gebrochen und damit eine Chance eröffnet, den beklagten Sprachverlust durch Gewinn gesellschaftlicher Sprachzusammenhänge aufzuholen. Denn die Kompensation des von ihr selbst diagnostizierten Stillstands der Sprache zur Entwicklung einer Theologie der Sprache, die sich nur noch selbst reflektiert, ist keine Therapie. Nur im scheinbar ihr Fremden, in den auch außersprachlichen Zusammenhängen gesellschaftlichen Seins, in den auch sprachlich vermittelten Bedingungen von Arbeit und Herrschaft kann Theologie die Ursachen ihrer eigenen Entfremdung erkennen. Deshalb geht sie nicht in Hermeneutik auf.

Die Fraglichkeit der zu verstehenden Sache und des eigenen Vorverständnisses ist nach *Heidegger*, z. B. bei *Bultmann* oder auch *Pannenberg*, das Motiv der hermeneutischen Fragestellung. Diese Fraglichkeit wird aber nicht als Indiz gesellschaftlicher Widersprüche erkannt. So führt das hermeneutische Verstehen nicht, wie es konsequent doch könnte, zu einem Verständnis der herrschenden Tradition als einem Prozeß überwiegend gewaltsamer Konsensusbildung und -fixierung. Es fördert vielmehr das, wenn auch verstehende, Festhalten an autoritativen Größen, die von der kirchlichen Praxis vorgegeben werden, ohne als diskutabel zu gelten: dem Kerygma als Wort Gottes, dem biblischen Text als Ursprungsort theologischer Arbeit. Diese Größen werden dann als Quasi-Subjekte der Theologie angegeben, wie es die stereotype Rede vom Anspruch des Textes, dem der Ausleger sich zu stellen habe, unterstellt. Dann ist tatsächlich nur die individualisierte Entscheidung als praktisches Verhalten des Auslegers noch möglich, zugleich verschleiernd, daß auch Sichentscheiden ein praktisches Verhalten ist. Die Entscheidung wird gegenüber dem Text

verantwortet, nicht in kirchlicher Kommunikation. In diese wird die Rede von der Entscheidung vielmehr von außen eingetragen. Die Christen erkennen sich in der Theologie nicht wieder. Wenn aber, mit *Gadamer*, das Gespräch zum Modell des hermeneutischen Vorgangs zu erklären ist, kann reine Textauslegung nicht schon zum Verstehen führen. Der innere Dialog des Auslegers mit sich selber ersetzt nicht den öffentlichen Dialog. Mit einem Text läßt sich nur gebrochen kommunizieren, nur einseitig. Letztlich bleibt jeder Text Objekt. Sein Subjektcharakter ist immer ein vermittelter und steht für den Autor und seine Nachfolger ein, d. h. für diejenigen, die die Geltungsansprüche auch praktisch vertreten. Nur durch gesetzte Geltung gewinnt ein Text objektive Gewalt und kann Gehorsam gegenüber seiner Botschaft einfordern. Die kritische Kraft historischer Forschung gründet deshalb in der Kritik der gesetzten Geltung. Hermeneutik ist ein Instrument zur Überprüfung von Wahrheitsansprüchen und Gehorsamsforderungen, sofern sie sich als kritische versteht und das Erbe der Aufklärung nicht leugnet, dem sie sich verdankt.
Theologische Kritik klärt Sprachvorgänge im Umgang mit Tradition und innerhalb der Tradition selbst als Kommunikation oder Pseudokommunikation auf. Sie benutzt die Hermeneutik zur Analyse von Texten, die in diesem Zusammenhang jeweils eine Rolle spielen. Sie benutzt darüber hinaus die Verfahrensweisen, die zur Analyse gegenwärtigen Verstehens und Verständigens beitragen. Im Zusammenspiel dieser Analysen untersucht und erarbeitet theologische Kritik die Bedingungen für theologische Aussagen, ihre Funktion und Wirkung und ihren gesellschaftlichen Ort. Solange die Bedingungen für theologische Aussagen gegeben sind, z. B. durch die gesellschaftliche Realität von Religion, löst die Kritik nicht, wie oft unterstellt wird, Theologie in Gesellschaft auf. Die Theologie hat vielmehr ihre eigene Selbstaufhebung zusammen mit der der Kirche eschatologisch bestimmt. Daran ist festzuhalten, auch wenn die Eschatologie selbst noch gesellschaftlich gedacht werden kann.
Die Aufklärung von Kommunikation oder Pseudokommunikation wäre auf eine Kritik religiöser Rhetorik zu beziehen, die Auskunft gibt, ob religiöse Symbole isolierte pathologische Erscheinungen oder aber in das menschliche Sprachvermögen integrierte kreative Potenzen darstellen. Religion hat ein Doppelgesicht. Sie

kann sich z. B. als herrschende Bewußtseinsmacht in der Vater-Symbolik manifestieren; sie kann aber auch in der Sprache der Unterdrückten Brüderlichkeit proklamieren und Solidarität stiften. Theologische Kritik hätte die Bedingungen für eine gesellschaftliche Praxis anzugeben, auf die die Kreativität befreiender religiöser Rhetorik hinauswill. Sie hätte diese Bedingungen gegen die herrschende Rhetorik zu behaupten. Theologische Kritik mündet damit in Politik. Sie bestimmt Kirche als Ort der Lebenspraxis einer sanctorum communio.

Die Kritik der Pathologie organisierter Religion legt ein Verständnis von Religion als Symbolbildung unabgegoltenen Glücks frei. Die Perspektive des gelobten Landes wird in der Wüste gewonnen – Heimat, in der wir noch nicht sind. Diesen Gewinn an Verständnis zu erreichen, bedeutet in der kirchlichen Praxis geduldige Arbeit an den Selbst- und Weltdeutungsschemata, deren hohe emotionale Besetzung Stabilität in personalen und sozialen Krisensituationen ermöglicht. Wird die emotionale Stabilität durch pathologische Fixierung erkauft, wie *Freud* der Religion, einer für ihn kollektiven Neurosenbildung, bekanntlich vorwarf, müssen Lernprozesse in Gang gesetzt werden, die eine behutsame, gleichwohl entschlossene Umorganisation der Symbolbildung ermöglichen. Funktionale Äquivalente archaischer religiöser Symbole können im scheinbar nicht-religiösen Sprachbereich erarbeitet werden. So gibt es z. B. Menschen, deren integrierendes und stabilisierendes Sinndeutungsschema sich vom antiken Symbol der ausgleichenden Gerechtigkeit am Tage des jüngsten Gerichtes her strukturiert. Würde theologische Kritik in falscher Entmythologisierung dieses Symbol als hinterwäldlerisch disqualifizieren und einfach destruieren, wäre eine Existenzkrise der Fall, in der der solchermaßen »aufgeklärte« Mensch buchstäblich im Kern getroffen ist. Er würde zwangsläufig und zwanghaft nach einem Ersatz für das zerschlagene Symbol greifen, mit dem er seine Enttäuschungsverarbeitung bisher leistete. Ein freies Abarbeiten des Problems wäre jedoch unmöglich. Im allgemeinen lassen Menschen mit gesundem Widerstand solche verbalradikalen Theologen jedoch nicht an sich heran. Und nur ein Lernprozeß, der von der Solidarität einer Gruppe getragen ist, bietet die Chance, die Fixierung zu lösen und das Symbol in den alltäglichen Sprachbesitz des Menschen zu integrieren. (Vgl. 26, 176–189) Das Symbol

»Jüngstes Gericht« könnte überführt werden in ein Verständnis für Solidarität als Bedingung für künftige Gerechtigkeit. Religiöser Fatalismus wäre in politisches Wollen verwandelt.

5. Ein Text und seine Ausleger: Mt. 20, 1–16

1. Zum Abschluß dieses Kapitels soll die hermeneutische Theologie noch einmal überprüft werden; diesmal nicht an einigen leitenden Fragestellungen, sondern sozusagen im Vollzug ihres Programms, in der Exegese eines Textes aus dem Neuen Testament. – Die Parabelkomposition Mt. 20, 1–16 spielt für die neutestamentliche Exegese eine entscheidende Rolle.

Fuchs begründet zentrale Thesen seiner Theologie immer wieder in der Auslegung dieses Textes; und sein Schüler *Harnisch* folgt ihm darin, wenn er seine Überlegungen zum Zusammenhang von »Sprache und Wirklichkeit« ebenfalls an dieser Parabel präzisiert. (58, 170–180) Schon *Jülicher* urteilte, daß der Text »zu den erhabensten Dokumenten der neuen Religion« gehört (64, 468) und das »Evangelium in nuce« enthalte. (64, 471). »Freilich«, so meint er weiter, »ist von der kirchlichen Exegese diese Perikope seit Alters grenzenlos mißhandelt worden.« (64, 468) Das ist wiederum kein Wunder, wenn man *Bornkamms* Urteil in Betracht zieht, daß wir es hier mit der »synoptischen Illustration für den articulus stantis et cadentis ecclesiae, die Rechtfertigung sola gratia« zu tun haben, also dem Nerv der protestantischen Theologie überhaupt. (12, 83) *Ragaz* freilich kritisierte diese Meinung als einseitig. Zwar enthalte das Gleichnis diese Meinung auch, »aber nicht nur das; es ist ein Stück seiner Meinung, aber nicht die ganze. Diese ist viel umfassender.« (88, 63)

2. Es geht um folgende Geschichte. Der Eigentümer eines Weinbergs sucht – *Jeremias* meint zur »Zeit der drängenden Traubenernte« (63, 26) – Arbeitskräfte. Früh am Morgen findet er Tagelöhner, die er für den üblichen Tageslohn – *Jülicher* rechnete einen Denar, den sie erhielten, zu achtzig Pfennigen um – anstellt. Im Abstand von je drei Stunden wiederholt sich die Suche nach Arbeitskräften; und jeweils werden Tagelöhner in den Weinberg geschickt, schließlich sogar noch eine einzige Stunde vor Arbeitsschluß. Wie üblich wird abends vom Verwalter der Lohn ausbezahlt. Nicht üblich jedoch ist die erzählerische Pointe, daß nämlich alle Arbeiter den *gleichen* Lohn erhalten, einen Denar. Durch einen dramaturgischen Kniff – die Letzten werden

zuerst bezahlt, die zuerst eingestellten Arbeiter jedoch zuletzt – leitet der Erzähler den abschließenden Wortwechsel ein. Denn die zuerst eingestellten Arbeiter ärgern sich, daß die Letzten den gleichen Lohn erhalten wie sie auch, ohne dafür die Last der Arbeit getragen zu haben. Der Eigentümer antwortet ironisch, fast zynisch (41, 416), er könne schließlich mit seinem Eigentum machen, was er wolle. Im übrigen sei niemand benachteiligt worden, da die Ersten ja den vereinbarten Lohn erhalten hätten. Oder ob sie etwa neidisch seien, weil er gütig handele?

3. *Jesus* erzählte die Parabel, so *Jülicher*, als Polemik gegen »jüdische Rechenkunst, pharisäischen Verdienstdünkel«. (64, 466) Anders gewendet: Die Parabel setzt sich mit Jesu Gegnern auseinander. Sie bietet ihnen freilich, und das ist typisch für Jesus, zusammen mit dem Angriff auch Verständnismöglichkeiten für sein Verhalten, nämlich den vorurteilsfreien Umgang mit »Sündern«, an. Die Parabel kommentiert damit, wie *Fuchs* feststellt, Jesu Mahlzeiten. (41, 417) Das Verhalten Jesu und sein Verständnis der Gottesherrschaft bestimmen damit konkret den ursprünglichen Sitz im Leben. Das ist also eine Situation, in der Jesus über Gottes Vermögen verfügt, indem er die Gegenwart seines Reiches in Anspruch nimmt und sich so »ohne Zweifel zum Stellvertreter Gottes« macht. (41, 417) Daraus resultiert die Logik der Kreuzigung, d. h. die Verurteilung als Gotteslästerer.

Bei *Matthäus* vollzieht sich eine Wendung von den Gegnern Jesu auf die Gemeinde, dem neuen Adressaten der Parabel. Damit wird auch das eschatologische Grundverständnis – Praxis des Reiches Gottes als konkrete Versöhnung – zu einem paränetischen verschoben. Das Gleichnis nimmt Züge eines Gerichtswortes an, wenn es nun den Wechsel der beanspruchten Positionen (»Erste« und »Letzte«) demonstrieren soll. Die christliche Gemeinde mußte sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die Juden als Religionsgemeinschaft bestehenblieben. Die Juden aber waren »Erste« in ihrem Verhältnis zu Gott, dem »Vater« Jesu Christi, der ja selbst Jude war. Offenbar werden aber die Mühseligen und Beladenen, die »Letzten«, ihnen nun gleichgestellt. Und wenn man Vers 16 b hinzuzieht, so sind zwar die Juden berufen, ihre Verstockung zeigt jedoch, daß sie offenbar nicht auserwählt sind, am Reiche Gottes teilzuhaben. Wie anders sollte man sich schließlich auch erklären, daß die Juden sich nicht zum neuen Glauben bekehrten,

sondern ihn sogar verfolgten? Der Vers 16 b weist aber nicht nur auf die religionspolitische Auseinandersetzung der Gemeinde des Matthäus hin. Er zeigt auch die Gefahr innerkirchlicher Hierarchiebildung auf. Denn die Versuchung, aus diesem Satz eine hierarchische Ordnung abzuleiten, liegt nahe. Dann aber wäre die ursprüngliche Aussage der Parabel – alle erhalten den gleichen Lohn – endgültig pervertiert. Der jeweilige Bedeutungsrahmen, in den der Text eingefügt wird, muß also sorgfältig beachtet werden, will man seine Intention erfassen.

4. *Bultmann* setzt als theoretischen Bezugsrahmen für die von Jesus erzählte Parabel den Zusammenhang von *Autorität und Gehorsam* voraus. Durch seine Radikalisierung der Gehorsamsforderung wendet sich Jesus gegen die jüdische Gehorsamsethik, die auf dem Vergeltungsprinzip beruht. Gottes Forderung soll nicht mehr abstrakt gelten und den Gehorsam blind lassen: »Was Gottes Wille ist, wird also nicht von einer äußeren Autorität gesagt, so daß der Inhalt des Gebotenen gleichgültig wäre, sondern es wird dem Menschen zugetraut und zugemutet, selbst zu sehen, was von ihm gefordert ist. Gottes Forderungen gelten also als einsichtig.« (15, 68) Um diese »Einsicht« geht es. Für *Bultmann* soll Gehorsam nicht mehr eine Form der Selbstverwirklichung sein, die vor einer fremden Instanz vollzogen wird, also eine Leistung, die zu Ansprüchen berechtigt. Mit dem Begriff des »radikalen Gehorsams« soll vielmehr das »Sein« des Menschen erfaßt werden, wie es ebenfalls im Jesus-Buch heißt:

»Radikaler Gehorsam ist nur dort vorhanden, wo der Mensch von sich aus bejaht, was von ihm gefordert ist, wo das Gebotene einsichtig ist als Gottes Forderung; wo der Mensch *ganz* zu dem steht, was er tut; ja besser: wo der Mensch ganz *in* dem ist, was er tut, d. h. wo er nicht gehorsam *etwas* tut, sondern in seinem *Sein* gehorsam ist.« (ebd.)

5. In diesem Zusammenhang ist nach dem *Lohngedanken* zu fragen. *Bultmann* und *Bornkamm* trennen zunächst einmal den Gedanken der Belohnung von dem des Verdienstes. Dabei geht es um die Motivation zum Handeln. Handeln soll sich nicht in seinen Folgen, z. B. Streben nach Lohn oder Angst vor Strafe, begründen. Die »sittliche Forderung« wird vielmehr mit dem Begriff des »radikalen Gehorsams«, d. h. der Einsicht in die Situation und ihre Forderung als Forderung Gottes, begründet. Wenn nun aber immer noch gleichwohl von Lohn die Rede sein kann, so ist

das eine paradoxe Rede: Gerade wer nicht um des Lohnes willen handelt, wird belohnt. Der Lohn für Selbstlosigkeit besteht in der Freude und Dankbarkeit des anderen, die den Täter reich machen. Freude und Dankbarkeit kann er sich nicht selbst schenken; er kann sie auch durch Handeln und Verhalten nicht erzwingen. Freude und Dankbarkeit sind freie, spontane Akte der Zuwendung. Jedes Anspruchsdenken muß hier versagen.

Bornkamm begründet diese Wendung des Lohngedankens mit drei ihn auszeichnenden Motiven: a) das erste Grundmotiv ist »die Indienstnahme der Menschen, die radikale Unterordnung und Verpflichtung des Menschen gegenüber dem Herrn, der ihn in die Arbeit gestellt hat.« (12, 73) b) »Der Lohngedanke ist ... ein integrierender Bestandteil der Gerichtserwartung« ... ist »Ausdruck für die unlösbare Bezogenheit der zeitlichen irdischen Existenz des Menschen auf die ewige Entscheidung Gottes.« (12, 74) c) Als drittes Grundmotiv nennt er einerseits die »Ohnmacht des Geschöpfes vor dem Schöpfer« (13, 129), andererseits aber, daß »der Mensch in der Niedrigkeit und Begrenztheit seiner geschöpflichen Existenz ernst genommen« wird. (12, 75)

Beide Theologen halten also am Gedanken der Autorität Gottes in äußerster Härte fest. Für den Menschen bleibt nur die Haltung des vertrauenden Kindes. Dann freilich wird die Souveränität Gottes gerade nicht in seiner Härte, sondern in seiner Güte sichtbar. Die Entrüstung über diese Güte – siehe die Parabel – zeigt jedoch, daß das Herz des Menschen in »Unordnung« ist. (12, 82 f.) Deshalb kann jeder Lohn nur Gnade sein.
Diese Exegese scheint vom Sprachbestand des Neuen Testaments her im Recht zu sein. Von Autorität Gottes und dem Gehorsam des Menschen ist da viel die Rede. Blickt man jedoch genauer hin, läßt sich die subversive Transformation dieser der Sklavensprache der damaligen Zeit höchst konkret entnommenen Rede erkennen, wie kürzlich wieder *Lange* am Beispiel des Philemon-Briefes aufgewiesen hat. (73, 172 ff.) Wenn sich *alle* Knie beugen sollen, so der Christushymnus des Philipperbriefes, dann auch die der Herren, und seien sie noch so gütig. Jesus lenkte den Blick auf die Fürsten und Gewaltigen, die ihre Völker drücken und niederhalten, und setzte dem sein »so soll es nicht sein unter euch« entgegen. (Mk 10, 43) Irdische Herrschaft brach sich konkret in der communio sanctorum derer, die da einträchtig beieinander waren. Es gelingt *Bultmann* und *Bornkamm* nicht, diese subversive Transformation der Autorität zu Solidarität sichtbar zu machen;

ihr Interesse gilt dem einzelnen. Aber gerade deshalb bleibt die Kategorie des »radikalen Gehorsams« entweder abstrakt, oder aber sie füllt sich mit falscher Konkretion, mit der nur punktuell im Entscheidungsakt aufgehobenen Moral des alten Äon.

6. *Fuchs* vermeidet diese Gefahren, indem er nicht die Kategorien Autorität und Gehorsam an den Text heranträgt, sondern viel stärker mit den Begriffen des Textes selbst, nämlich *Reich Gottes und Güte*, arbeitet. Die Interpretation zielt damit nicht so sehr auf eine bestimmte Anthropologie, sondern auf die Christologie.

Fuchs setzt den Bruch mit dem Verdienstgedanken natürlich ebenfalls voraus. Er geht aus von der Allgemeinheit der Sünde: »Niemand erhält in der Welt, was ihm zusteht, wenn doch *alle* Sünder sind.« (41, 417) Statt des gerechten Gerichtes demonstriert Jesus nun aber die unerwartete Güte Gottes. Er proklamiert diese Güte nicht nur; er nimmt sie konkret und praktisch in Anspruch. Diese Provokation führt zu dem Versuch, mit Hilfe der Parabel einsichtig zu machen, daß Gott in der Tat gütig ist und was das bedeutet. In der Parabel geht es um diese Einsicht, aus der die Freude über die Güte entspringt. Die Freude entsteht, indem sich die Ersten in den Letzten erkennen. (37, 329) Das geschieht, indem Gott nicht nur gütig *handelt*, sondern, dieses Handeln verdoppelnd, darauf auch noch *aufmerksam* macht. (37, 330) Daß Gott aber gütig ist und diese Güte realisiert, ist ein Wunder. Der Glaube besteht darin, dieses Wunder zu akzeptieren und Gott das Recht darauf zuzugestehen. (40, 24) Dann ist es möglich, die richtige Perspektive zu erlangen, nämlich »alles mit Gottes Augen zu sehen«. (38, 363) So kommt folgendes Ergebnis zustande: »Dieses Gleichnis *verspricht,* wenn auch unter einer fast lustigen Fassade verborgen, daß es einen Herrn gibt, der mit seinem göttlichen Vermögen gerade denen helfen will, die in der Welt zu kurz kommen mußten!« (39, 460) Jesus sagt zu, daß der Schuldige trotz seiner Schuld nicht vergeblich auf Gottes Güte zu hoffen braucht. Das soll unübersehbar einsichtig gemacht werden. »Jesu *Sorge* gilt allein diesem Ereignis von Gottes Verständlichkeit. Er meint nicht irgendeine Beziehung zu Gott, sondern *konkrete* Gotteserkenntnis, die sich nach Gott richtet, weil und wie Gott sich *jetzt* zu erkennen gab.« (38, 363)

Fuchs hat zu diesem Text auch eine Predigt veröffentlicht, die unter dem Titel »Das Wunder der Güte« steht. (39, 471–479) Er gliedert in zwei Teile, die von der Unfreiheit des Menschen und der Freiheit Gottes handeln. Die Unfreiheit des Menschen wird durch situative Zwänge, z. B. den Zwang der Arbeitszeit, demonstriert. Auch menschliche Gerechtigkeit steht unter dem Zeichen der Unfreiheit: »Im Reich der Unfreiheit ist Gerechtigkeit nicht immer erfreulich und sozusagen das geringste Übel, aber auch kein reines Unglück.« (475 f.) – Gottes Freiheit aber erweist sich in seiner Güte. Das bedeutet: »Macht die Güte zur Mitte

eures Lebens, und ihr werdet am Reiche Gottes teilhaben!« (478) Alles läuft also auf die christliche Haltung hinaus: »Keiner von uns kann die Welt verändern. Aber jeder kann an die Güte glauben, wenn er nur will.« (478) Die »unermeßliche Verheißung« des Glaubens besteht darin, »daß Gott selbst es ist, der diesem Glauben zu seinem Recht verhelfen will.« (478)

7. Zwanzig Jahre zuvor, mitten im zweiten Weltkrieg, hatte *Bultmann* ebenfalls zu diesem Text eine Predigt gehalten, die hier etwas ausführlicher kritisiert werden soll, weil sie die Konsequenzen seiner Theologie erkennen läßt. (20, 159–168) Er will zwei Grundsätze erläutern, die das Gleichnis seiner Meinung nach lehren will: a) »Der Mensch kann vor Gott keinen Anspruch erheben.« (161) b) »Und so will uns das Gleichnis die Einheit von Gottes Freiheit und Güte lehren.« (163)

Ausgangspunkt ist also die absolute Freiheit Gottes, die jedes Verdienstdenken außer Kraft setzt. Gott ist aber zugleich gütig, und »Güte gibt es nur, wo Freiheit besteht.« (163) Daraus leitet *Bultmann* einige Konsequenzen ab, die er vor allem im dritten Teil darstellt, vorrangig diejenige, daß der Mensch selbst gütig sein soll. Das bedeutet aber, daß er von Neid und Selbstsucht frei sein muß. Der richtige Satz »Niemand soll es schlechter haben als ich« darf nicht verdreht werden in die falsche Einstellung »Niemand soll es besser haben als ich.« Wenn es jemandem besser geht als mir, soll ich vielmehr innerlich an seinem Glück teilnehmen und mich mit ihm freuen; schon darin kann eine Linderung der eigenen Not bestehen. (165)

Die Predigt zielt auf diese *Tendenz zur Verinnerlichung*. Wie später die Predigt von *Fuchs* will sie Güte als konkrete, subjektive Einstellung hervorrufen. Zur gerechten Beurteilung darf man die Beziehungen der Aussagen *Bultmanns* zu seiner politischen Situation nicht übersehen, obwohl er sie nur sehr indirekt herstellt. Im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff trägt er seine bekannte Form der Kulturkritik vor: Freiheit ist nicht machbar; »rechtliche Organisation« schränkt echte Freiheit nur ein.

»Wollte man alle menschlichen Beziehungen durch rechtliche Organisation erfassen und Freiheit ausschalten, so daß alles, was der Mensch empfängt, auf Recht und Anspruch beruht, so wird man die Güte aus der Welt schaffen und damit das, was der Seele des Menschen wahren Adel gibt und was Menschen beglückt und froh macht.« (163)

Das ist – vom klassisch-liberalen Standpunkt des Bürgers *Bultmann* aus formuliert – eine indirekte Kritik am totalitären Nazistaat, der alle menschlichen Beziehungen zu organisieren trach-

tete, wobei Bultmann selbst im Krieg noch die Rechtlichkeit dieser Tendenz unterstellt. Diese liberale Kritik kann jedoch den Charakter dieses Staates nur partiell erfassen, wie eine andere Passage zeigt:

»Heute ist eine neue Lebensordnung unter uns im Entstehen; und es soll Ernst damit gemacht werden, daß alle Ungleichheiten in unserem sozialen Leben, alle Klassengegensätze verschwinden und eine Volksgemeinschaft sozialer und gesellschaftlicher Gleichheit durchgeführt wird. Redet dagegen unser Gleichnis? Durchaus nicht! Wir sagten ja schon, daß es überhaupt nicht Belehrung über soziale Ordnungen erteilen will. Es ist vielmehr völlig richtig, daß wir in unserem Leben für eine gerechte soziale Ordnung sorgen, in der jedem tüchtigen, arbeitsfrohen Menschen die gleichen Möglichkeiten des Fortkommens gegeben sind.« (166)

Bultmann scheint angenommen zu haben, daß die Nationalsozialisten ernsthaft ein solches Programm realisieren wollten; er predigte das zwar vor Stalingrad, aber immerhin 1942. Seine sehr indirekte Kritik richtete sich lediglich gegen die *Haltung*, die Neid und Selbstsucht, Selbstgerechtigkeit und omnipotente »Organisationskunst« einschließt. »Was das Gleichnis von uns fordert, ist die Freiheit vom Neid, die Fähigkeit, uns auch über das Gute der anderen zu freuen.« (167) Zu dieser Haltung gelangt man offenbar, wenn man akzeptiert, »daß menschliche Organisationskunst die Unterschiede des Schicksals überhaupt nicht ausgleichen kann. Unser Schicksal aber ist Gottes Fügung.« (166 f.) Ergebenheit in das göttlich verhängte Schicksal ist der resignative Hintergrund, von dem her Güte als individuelle Haltung gefordert wird. – Es ist geradezu bestürzend, zu beobachten, wie die Predigt des ja doch nach wie vor bedeutendsten Vertreters historisch-kritischer Methode und hermeneutischer Reflexion der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert zu einem solchen Ende gelangt. Während er in der Frage des Wunderglaubens nüchtern das moderne naturwissenschaftlich-technische Weltbild in Rechnung stellte und das Programm der Entmythologisierung aufstellte, scheute er sich gleichzeitig nicht, soziale Lebenswirklichkeit mit der nicht minder mythologischen Formel des Schicksals zu belegen. Das ist in der Tat bürgerlich halbierte Aufklärung. Dazu *Sölle:*

»Können wir uns, gerade in der Anknüpfung an Bultmanns Intention, darauf einlassen, zwar Geburtenkontrolle zu betreiben, die gesellschaftliche Mythologie des notwendigen Leidens bestimmter Klassen oder der

notwendig entfremdeten Arbeit aber unangetastet zu lassen? Weil dieses Vorverständnis des sozialen Schicksals nicht mehr das unserer Welt ist, darum nimmt für uns die Ideologiekritik den Platz der Entmythologisierung ein.« (98, 78 f.)

8. Die Untersuchung des von der hermeneutischen Theologie gesetzten Zusammenhanges von Theologie und Verkündigung führt zur Kritik der Kategorie des Vorverständnisses. Bleibt diese nämlich unaufgeklärt, vorwissenschaftlich naiv, sind die Folgen für die Predigt bedenklich, wie das angeführte Beispiel zeigte. Aber auch die Auslegung selbst, also die wissenschaftliche Interpretation, bekommt von hierher problematische Züge. Betrachten wir, wie die exegetische Gleichnisauslegung das Problem der Praxis zu begreifen sucht. Die folgenden Überlegungen gehen aus von einigen Überlegungen von *Bornkamm* und *Fuchs* zur Gleichnisauslegung.

Bornkamm schreibt: »Jesu Gleichnisse ... zielen wie alle Gleichnisse auf das Verstehen ab. Sie bedienen sich der immer schon und jedem vertrauten und verständlichen Welt mit ihren Vorgängen im Leben der Natur und im Leben der Menschen mit der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erfahrungen, seines Tuns und Leidens.« (13, 63) »Die einzige Voraussetzung, die in Jesu Gleichnissen gemacht wird, ist der Mensch in der ganzen unverstellten und unbeschönigten Wirklichkeit seiner Welt, die weder nach frommen Maßstäben zurechtgerückt noch auch mit moralischer Entrüstung beklagt wird. So wird der Hörende dort behaftet, wo er wirklich ist, und im höchsten Maße an sein Verstehen appelliert.« (13, 64) – Ganz analog heißt es bei *Fuchs*: »Diese Parabeln machen Gott verständlich, indem sie das Menschenwerk als Folie heranziehen und die Logik der alltäglichen Erfahrung benützen, wo normalerweise gleicher Arbeit gleicher Lohn entspricht.« (40, 36)

An dieser Stelle müssen wir kritisch nachfragen. Ist es richtig, daß die Gleichnisse vor allem auf Verstehen abheben? *Bornkamm* beschreibt den christlichen Glauben treffend als unverstellten Zugang zur Wirklichkeit der Welt und des Menschen. Dabei geht es aber um mehr als Verstehen, mehr als eine Einstellung (Güte), mehr als eine Haltung (Selbstlosigkeit). *Fuchs* hatte ja immerhin herausgearbeitet, daß die Parabel ein Kommentar für das *Verhalten Jesu*, seine Praxis, ist, die *Widerspruch* aufdeckte und auslöste. So geht es um das Verstehen der Praxis und ihrer Widersprüche? Das schon; ich verstehe aber Praxis nur, wenn ich mich verhalte, d. h. wenn ich Praxis verändere. Jesus hat etwas getan und verändert. Er hat mit Sündern gegessen, *und* er hat diesen Akt der Güte Gottes durch die Parabel verstehbar gemacht. Die

Reduzierung auf das Verstehen bringt zwangsläufig die Tendenz zur Verinnerlichung mit sich, die wir bei *Bultmann* beobachteten. Daß das Gleichnis aber z. B. auch Solidarität derer provozieren will, die trotz aller gesellschaftlichen Unterschiede am Ende gleich dastehen, kann dann nicht mehr ausgesprochen werden. Solidarität, z. B. mit den Huren und den Steuereinnehmern, ist mehr als nur ihre Lage verstehen. Es heißt, an ihr verändernd partizipieren. Das ist Praxis, und solche Praxis Jesu ist die Basis der Gleichnisse. Gibt man diese praktische Basis preis, ist die Reduktion auf das individuelle Selbstverständnis des Auslegers unvermeidlich. Die »konkrete Weltfülle der Gleichnisse Jesu«, von der *H. Schmidt* spricht (97, 130), geht verloren.

Praxis wird von *Bornkamm*, der doch die konkrete Weltfülle anspricht, nicht wirklich erfaßt, es sei denn als naturwüchsige. Die verräterische Kategorie des »immer schon« weist darauf hin. Als wenn die scheinbar »immer schon und jedem vertraute und verständliche Welt« nicht auf Praxis, d. h. Arbeit und Weltveränderung beruhte! Als wenn nicht Jesus gerade dieses scheinbare »immer schon« in Frage stellte, indem er eine provozierend *andere* Praxis realisierte, *bevor* er die vertraute Welt in den Gleichnissen daraufhin in Beziehung setzte und zugleich verfremdete, als Fremde aufwies, die gerade nicht »vertraute Welt«, d. h. Heimat, ist!

9. Wenn es um den Bezug der Gleichnisse Jesu auf die gesellschaftliche Praxis geht, melden die hermeneutischen Theologen Vorbehalte an, zunächst durchaus als zutreffende Warnung vor naiver Übertragung von Rezeptmustern. So bemerkt *Fuchs*, daß die Parabel »als Vorschlag für die Regelung sozialer Zustände notorisch unbrauchbar« ist. (41, 416) Das gilt aber nur für die kurzschlüssige Folgerung, die Garantie des Existenzminimums von Arbeitern sei im Sinne des Gleichnisses nunmehr der Güte ihrer Arbeitgeber anheimzustellen. Aber immerhin – besteht nicht das moderne Sozialstaatsprinzip eben darin, daß das gesellschaftliche Vermögen, mit dem wir machen könnten, was wir wollen, zur Sicherung des Existenzminimums eingesetzt wird, und zwar – wie im Gleichnis – unbeschadet realer Arbeitsleistung? Zu Jesu Zeiten war solche Sozialstaatlichkeit undenkbar. Es gibt den Fortschritt vom *Beispiel* individueller Güte zur veränderten Sozial*struktur*. Gerade davon abstrahieren die hermeneutischen Theologen. *Harnisch* z. B. »entschränkt« die Parabel »von ihrem Bezug auf das

Milieu der Arbeit, das ... lediglich als Darstellungsmittel fungiert«, um ihre »*anthropologische* Relevanz« herauszustreichen. (58, 177) Diese wird in Gegensatz zu einer »einseitige(n) und oft allzu kurzschlüssige(n) Applikation des Textes auf moderne gesellschaftliche Verhältnisse« gebracht. Aber warum ist eigentlich der anthropologische Bezug nicht einseitig? Und warum sollte es keine *nicht* kurzschlüssige Applikation auf moderne gesellschaftliche Verhältnisse geben? Aber das Interesse dieser Theologen richtet sich offenbar auf Ewigkeitswerte. *Eichholz* schreibt:

»Daß unser Leben von der Güte Gottes umgriffen ist, das ist ein Satz, der nicht an eine längst vergangene Wirtschaftsstruktur gebunden ist, sondern ein Satz, der von *bleibender Gültigkeit* ist, wenn sich auch die Arbeitswelt des Menschen inzwischen beträchtlich verändert hat und noch weiter verändern wird. Die biblischen Texte wären nicht begriffen, wenn wir nicht heraushörten, was sie in der immer wieder veränderten Struktur der Arbeitswelt – unverändert sagten.« (33, 87)

Kann auf der einen Seite der gesellschaftliche Wandel, den man ja auch schlecht leugnen kann, in Rechnung gestellt, auf der anderen Seite aber die anthropologische Relevanz behauptet werden? Gibt es etwas am Menschen, das sich nicht mit dem Wandel der Gesellschaft ändert? Stehen nicht vielmehr das Menschsein des Menschen und die Gesellschaftlichkeit seiner Welt in gegenseitigem Zusammenhang? Solche Fragen werden von dieser Theologie nicht gestellt.

10. Wenn aber der Bezug auf Praxis für die Parabel konstitutiv ist und sich das geforderte Verstehen von daher ableitet, dann stellt sich das hermeneutische Problem schärfer, als es bisher wahrgenommen wurde. Kann Gott unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen – und dem entsprechenden Vorverständnis – mit einem Eigentümer verglichen werden, der sagt: Ich kann schließlich mit meinem Eigentum machen, was ich will? Der auf sein Recht zur Güte pocht? Die Analogie wird fatal. Wenn aber die Gleichnisse aus dem Praxishorizont der Hörer heraus verstanden werden sollen, muß ein bewußter Arbeiter oder Lohnabhängiger das Gleichnis nicht notwendig mißverstehen? »Die da oben können eben immer machen, was sie wollen.« Wie soll die Autorität Gottes von den irdischen Autoritäten kritisch abgesetzt werden, so wie es einmal möglich war, wenn die alten Sozialmuster gerade an *dieser* Stelle bei veränderten Umständen durchscheinen? Nicht nur die

Arbeitswelt hat sich ja, jedenfalls in einigen Teilen der Welt, geändert, wie die Ausleger so nachdrücklich betonen. Auch die Autoritätsverhältnisse sind andere geworden. Es hat Entthronungen gegeben.

An dieser Stelle gewinnt das im Gleichnis berichtete *Murren* der Arbeiter Gewicht. Sicherlich hat es zunächst negativen Klang, wenn die Murrenden doch darüber belehrt werden sollen, daß die Leistungsideologie ihre Grenzen hat und daß Güte eine Daseinsmöglichkeit ist. Aber das ist nur die eine Seite. *D. O. Via* weist darauf hin, daß die Handlung des Weinbergbesitzers verunsichernd wirkt, weil sie Orientierungsmuster in Frage stellt:

»Wenn ... jemand belohnt wird, nicht auf der Basis seines eigenen Verdienstes, sondern auf Grund der Großzügigkeit eines anderen, dann gibt es ein unberechenbares Element in den menschlichen Beziehungen, und die Meinung, man könne seine eigene Sicherheit bewerkstelligen, wird ernsthaft herausgefordert.« (110, 144)

Doch ist dieser Hinweis auf die positive, für soziales Lernen notwendige Verunsicherung durch die Überraschung der Güte noch zu kurz gegriffen. Immer noch ist das Moment der Gewaltsamkeit nicht getilgt: Herren haben gut gütig sein, während die Abhängigen allzu oft auf Güte *angewiesen* sind. So offenbart das Murren, dieser biblische Urlaut der Abhängigen, noch mehr. Dazu *Bloch*:

»Wenn auch noch so angeschlagen oder noch so schwach auf der Brust: immerhin, aus ihr eben kann das Murren kommen, dieser erste Tonfall, womit alles andere als Stimmvieh sich absetzt. Dergleichen kann noch durchaus inwendig bleiben, eine gleichsam nur akustische Faust und auch diese nur erst im Sack. Es kann auch lange nur innerhalb der Furcht bleiben, vor allem unwissend über das drohende Draußen, gar donnernde Droben, das die Furcht hervorruft. Dennoch im Murren, von der Schrift auch Hadern genannt, kann ein erstes Rückgrat anfangen, aufrecht stehend. Besonders aber jenen Kopf oben haltend, der schon zu ahnen wünscht, daß das *letzte* Wort über das, was man machen soll und was mit einem gemacht wird, noch nicht gesprochen ist.« (9, 57 f.)

Mit dem Murren also fängt es an. Und Murren ist eine widersprüchliche Handlung, ist erstes Aufmerken und Verweigerung von Anerkennung zugleich. Darin drücken sich die tatsächlichen Widersprüche der Situation aus, die es aufzuarbeiten gilt und die aufzuarbeiten Jesus sich anschickte. Murren ist deshalb notwendig, ist der Beginn des Durchbruchs zu Verstehen und Tun.

Was sich im Murren und Hadern anzeigt, will ernst genommen und als Zeichen möglichen Durchbruchs begrüßt werden. – Das alles kann aber an der Parabel nur wahrgenommen werden, wenn man sie als Beispiel für die rhetorische Verschränkung von Sprache und Praxis ansieht und wenn man Praxis, Sprache, Arbeit, Herrschaft in ihrer gegenseitigen, widerspruchsvollen Verschränkung beachtet.

Wenn, mit kirchlich gesetztem Geltungsanspruch der Bibel, die Parabel auch heute ihre Intention wahren will, Kritik säkularer Praxis, also auch Herrschaftskritik, zu demonstrieren, muß sie so übersetzt werden, daß dieses Übersetzen das bloße Austauschen griechischer gegen deutsche Vokabeln hinter sich läßt. Der Bildgehalt selbst müßte übersetzt werden. Oder aber die Auslegung müßte das heute am Bildgehalt Problematische – die Situation von Herr und Knecht – herausarbeiten, um die Intention der Befreiung überhaupt noch plausibel zu machen. Jesus ging es um konkret praktizierte Freiheit. Sie kann heute nicht von einem Gottesbegriff her gewonnen werden, der sich durch säkulare, höchst fragwürdige Autoritäten – Eigentümer an Produktionsmitteln, an Grund und Boden, Haus und Wald; Arbeitgeber, Wohnungsgeber – illustriert. Der Zeitgenosse kann bei allem irregeleiteten, verblendeten Bewußtsein doch leicht wissen oder erfahren, daß »Eigentum verpflichtet«, wie das Grundgesetz schreibt. Er weiß, wie dort ebenfalls verbrieft ist, daß Privateigentum in gesellschaftliches verwandelt werden kann. Er weiß, sehr im Unterschied zum antiken Tagelöhner und den biblischen Schriftstellern, daß sein Existenzminimum garantiert ist, durch Sozialgesetzgebung, nicht durch individuelle Güte. Er weiß, daß Könige abgesetzt wurden, jene allergnädigsten Herren, und daß Freiheit verlangt werden kann und muß. Was kann ihm das Gleichnis noch sagen? Muß man also nicht doch vom sozialen Bezug absehen, um seine Aussage überhaupt noch zu retten?

Das Gleichnis muß heute reformuliert werden. Seine kritische Intention muß sich mit beispielhafter Praxis, wie es diejenige Jesu einmal war, wie auch mit dem üblichen Kleinkram grauen Alltags wieder so verbinden, daß erneute Provokation und erneut soziales Lernen erzeugt werden. Die Kirche müßte sich also in der Tat in die Nachfolge Jesu begeben und die Verschränkung von Praxis und Sprache wieder realisieren. Der ökumenische Kampf

gegen den Rassismus ist ein Beispiel dafür. Hier tritt der christliche Glaube in der Tat und in gewaltloser Antizipation für Güte ein. Er tritt ein für Verhältnisse, die mit dem Rassismus auch das Unverhoffte der Güte überflüssig machen, indem mit dem Fallen der vorurteilshaften, herrschaftlichen Kommunikationsbarrieren zwischen den Völkern und Gesellschaftsgruppen die Normalität alltäglicher Freundlichkeit einzieht. Selbstverständlich hat dabei das individuelle Moment der gütigen Einstellung auch seine Berechtigung. Der Glaube redet ja nicht der Auflösung des Individuums das Wort. Er tritt vielmehr für eine Praxis ein, in der so etwas wie die Würde des Individuums und volle Subjektivität mehr ist als ein Postulat für die meisten und ein Privileg für wenige.

III. Kirche als gesellschaftliche Praxis

1. Vorbemerkung

Die Analyse einiger leitender Tendenzen der hermeneutischen Theologie im zweiten Kapitel dieser Abhandlung hatte als Hauptpunkt der Kritik das problematische Verhältnis dieser Theologie zur Praxis herauszuarbeiten versucht. An dieser Stelle kann nunmehr eingesetzt werden. Dabei legt sich die Konzentration auf die *Berufsperspektive* des Theologen nahe. Der Begriff der Berufsperspektive ist ja, wenn ich recht sehe, in den letzten Jahren von den Theologiestudenten dazu verwendet worden, um sich theoretisch über den Praxisbezug ihres Studiums Klarheit zu verschaffen. An manchen Orten, z. B. in Mainz, organisierten sie mit eigenen Mitteln sogenannte Berufsperspektivenseminare, die einerseits in polemischer Beziehung zum übrigen Studienbetrieb standen, andererseits aber die aktive Auseinandersetzung mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis in der Perspektive des Studiums leisten sollten. Das individuelle Moment der Existenzsicherung durch kritische Berufswahl verband sich dadurch mit einer kritischen Überprüfung der vorwissenschaftlichen Entscheidung zum Pfarrerberuf, zweitens mit einer Kritik der im Studium erkennbar gewordenen theologischen Theoriebildung und schließlich mit einer gewissermaßen prospektiven Kritik der kirchlichen Praxis in einer politischen Perspektive. Dieser Ansatz wird hier aufgenommen. Im Mittelpunkt steht deshalb eine Problemskizze zum Pfarrerberuf. Sie wird verbunden mit einigen kritischen Überlegungen zum Praxisbezug der Theologie, wie er sich in der Institutionentheorie andeutet, sowie mit Thesen zur politischen Bestimmung von Kirche.

2. Kritik der theologischen Institutionentheorie

2.1. Der Regreß des Bewußtseins in der hermeneutischen Theologie

Die Kritik der hermeneutischen Theologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Ausblendung des rhetorischen Problems, d. h. der Verschränkung von Sprache und Praxis, tiefgreifende Folgen hat. Der für Hermeneutik konstitutive Bezug auf Texte verhärtet sich so weit, daß er schließlich fetischisiert wird, und Geschichte wird mystifiziert, z. B. in *Ebelings* Rede vom »geheimnisvollen Tiefengeschehen«, »das den geschichtlichen Wandlungen im großen zugrunde liegt«. *J. Taubes* hat in diesem Zusammenhang von einem »Regreß des Bewußtseins« gesprochen und auf die konservativen Tendenzen der soziologischen Institutionenlehre im Gefolge *M. Webers* und *A. Gehlens* hingewiesen. (105, 67–76) Er geht dabei davon aus, daß der Antagonismus von Herrschaft und Knechtschaft und die Legitimation der Herrschaft in einer Kritik der Institutionenlehre aufgedeckt werden muß. Denn diese Kritik ist, wenigstens zu einem guten Teil, nicht mehr ausschließlich auf ökonomischem Gebiet zu leisten, jedenfalls nicht mehr innerhalb der entwickelten und materiellen Überfluß produzierenden Industriegesellschaften. Die materielle Not, die Herrschaft ökonomisch rechtfertigte, ist für sie gebannt.

»Die Frage also, welche Form von Organisation sich als Gesellschaft etabliert, nachdem der Tunnel des wirtschaftlichen Kampfes ums nackte Dasein durchschritten ist, die Antagonismen der Gesellschaft und das daraus sich ergebende Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft nicht mehr aus ökonomischen Gründen legitimiert werden können, ist der geheime Schlüssel zu aller Theorie der Industriegesellschaft.« (105, 70)

Die industrielle Entfaltung der Produktivkräfte sprengt die zu Fesseln werdenden alten Produktionsverhältnisse. Werden diese jedoch festgehalten, bedeutet das gesellschaftlichen Rückschritt. Eben dieser Widerspruch kennzeichnet die entwickelten kapitalistischen Gesellschaften. Sie versuchen ihn, so *Taubes*, durch einen Regreß des Bewußtseins, auszubalancieren:

»Die Spannung zwischen dem Fortschritt der technologischen Entwicklung und den haltenden Mächten der Gesellschaft kann nur im Regreß des menschlichen Bewußtseins durchgehalten werden.« ... »Der Regreß

des Bewußtseins ist inkarniert in der Lehre von den Institutionen.« (105, 70)

In der bürgerlichen Soziologie werden die Institutionen als Schicksalsmächte begriffen und ihre Gewalt über das Individuum als unabänderlich angesehen. *Weber* hatte den Prozeß der fortschreitenden Bürokratisierung analysiert, der unentrinnbar die Gesellschaft ergreift und gestaltet. In diesem Prozeß wird auch der Mensch verwandelt und der kalten Regelgewalt bürokratischer Prozesse angepaßt.

»In der Herrschaft der Bürokratie versteckt sich Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie verteidigt Weber als Schicksal. Im Begriff des Schicksals, der den Menschen blinder Herrschaft unterstellt, reflektiert sich die Herrschaft, die Menschen ausüben.« (105, 72)

Als Erbe bürgerlicher Liberalität behauptet *Weber* lediglich einen Rückzug des Humanums aus der Öffentlichkeit ins Private; dorthin, wo die Macht der Institutionen und ihrer Regelzwänge nicht zu reichen schien. Dazu *Taubes*:

»Dieser Rückzug der ›letzten und sublimsten Werte aus der Öffentlichkeit‹, auf den Weber rekurriert, bezeugt nur, daß reine Innerlichkeit und nackte Herrschaft wie konkav zu konvex zueinander passen.« (105, 72)

Betrachtet man von hier aus das Verhältnis der hermeneutischen Theologie zu den Institutionen, so fällt, besonders bei *Bultmann*, die Verwandtschaft der Einstellungen auf. In dem oben angeführten Predigtbeispiel war der Rekurs auf Innerlichkeit und Schicksalsglauben ja deutlich geworden. Immer wieder wendet sich *Bultmann* gegen Begriffe wie »Organisation« oder »Programm« und stellt ihnen die »verantwortliche Entscheidung«, den »Gehorsam« usw. entgegen. In dieser Diastase ist das Erbe der Aufklärung nur noch verzerrt erkennbar, das doch in der emanzipativen Behauptung des Subjekts gegenüber den Mächten der Natur und Gesellschaft besteht. Die Gewalt der Institutionen wird jedoch nur als Herausforderung verstanden, der das Subjekt sich jedenfalls zu beugen habe. »Doch«, so *Taubes*, »verschwiegen wird, daß in Wahrheit die Institutionen im Gang der Geschichte eben das Individuum, den Menschen als Subjekt konstituiert haben. Das Individuum, der Mensch als Subjekt ist die legitime Konsequenz, das Resultat der Geschichte der Institutionen, die im Gang ihrer Geschichte sich selbst verwandelt haben.« (105, 75) Es kommt also

darauf an, die Verwandlung der Institutionen nicht nur zu begreifen, sondern zu fördern. Das hieße, sich nicht ihrer Macht zu beugen, sondern diese Macht aufzuheben und erst dadurch die volle Subjektivität des Menschen freizusetzen. Es gilt also die Herrschaft der Institutionen und das Herrschen in den Institutionen und die Verflechtung solcher Herrschaft mit ökonomischem Profit aufzudecken, um freies, wahrhaft geschichtliches Handeln zu ermöglichen. Technokratiekritik erweist sich damit als klassenkämpferische Konsequenz der Institutionenlehre.

2.2. Theologie und Kirche im Widerspruch von Subjekt und Institution

Die theologische Rezeption und Diskussion der Institutionenlehre ist freilich weit vorher auf der Strecke geblieben. *Marsch* hat diese Diskussion und ihr Scheitern skizziert. (80) Nicht nur die Diastase von Person und Institution, wie sie sich von der hermeneutischen Theologie her aufdrängte, sondern vor allem auch die konservative Belastung der lutherischen Theologie und ihr autoritätsgebundenes Ordnungsdenken machten eine kritische Aufnahme der Institutionentheorie schließlich unmöglich. Auch die Durchbrüche, die in der Theologie *Barths* einerseits, *Bonhoeffers* andererseits eingeleitet waren, führten nicht zum Erfolg. Das Problem wurde schon in der Anfangsphase der interdisziplinären Gespräche deutlich:

»Um die ›bleibende Struktur der Institutionen‹ mit einem ›theologischen Verständnis des Menschen‹ verbinden zu können, war es notwendig, sich ganz auf die personale Grundstruktur – von *Hans Dombois* auch ›existentielle Dichte‹ genannt – von einigen Institutionen zu beschränken und ›ontologische, anthropologische oder soziologische Einsichten‹ im übrigen unberücksichtigt zu lassen.« (80, 132)

Deutlicher gesagt bedeutet das, daß das leitende theologische Interesse dazu führte, das Problem der Institution vorrangig von der Struktur der Ehe her zu begreifen. Ehe und Familie sind einerseits personale Beziehungsverhältnisse, als solche aber andererseits gesellschaftlich bestimmt und scheinen vom Menschsein des Menschen nicht fortgedacht werden zu können. Die hier gewonnenen Kategorien konnten jedoch nicht ohne Zwang auf Institutionen wie den Staat oder das Eigentum übertragen werden. Und auch

ein brauchbarer Kirchenbegriff war nicht ableitbar, solange gesellschaftliche Verhältnisse nur als unmittelbar personale begriffen werden konnten. Damit wurden aber die gesellschaftlichen Entfremdungsformen ebensowenig erfaßt wie die Vermittlungen von kommunikativen und technischen Beziehungen im gesellschaftlichen Sein des Menschen. Die Orientierung an Ehe und Familie, die auch bei *Marsch* sehr deutlich ist (80, 138), weist jedoch indirekt auf den gesellschaftlichen Ort der Kirche und ihrer Funktionen hin. Kirche ist auf die Institution der Familie bezogen und hat hier ihre praktische Basis. Solange sie freilich den gesellschaftlichen Stellenwert dieses Zusammenhanges nicht begreift, spielt sie den herrschenden Mächten in den Institutionen mehr oder weniger blind in die Hände.

Wie sieht das Verhältnis der Kirche zu sich selbst als Institution aus? Wir können hier einer Argumentation folgen, die *T. Rendtorff* entwickelt hat. (90) Wenn jetzt von Kirche die Rede ist, muß einschränkend gesagt werden, daß es sich um die deutschsprachigen protestantischen Kirchen handelt; im ökumenischen Raum sind die Dinge selbstverständlich komplizierter und von anderen Voraussetzungen her zu analysieren. In den reformatorischen Kirchen wird von der Institution dort geredet, wo es um die Authentizität der Kirche selbst geht. In der Confessio Augustana wird das »ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta« als grundlegendes Institut der Kirche angesprochen, gewissermaßen also als unumstößliche Minimaldefinition, während alle übrige kirchliche Praxis nicht – wie Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung – auf der ursprünglichen göttlichen Stiftung beruht, sondern zu freier, den Umständen entsprechender Gestaltung ansteht. Die kirchliche Autorität bezieht sich also nur auf die originäre institutio, nicht aber auf die Breite kirchlicher Praxis und ihrer Normen, die allesamt als abgeleitet und wandelbar gelten. »Die Vielzahl der Möglichkeiten, in denen sich christliches Leben vermittelt vollziehen kann, hat keinen autoritativen Charakter. Ihre Geltung ist darum nach dem Kriterium zu beurteilen, ob sie von Christus selbst bzw. vom Anfang her eingesetzt sind oder nicht. Nur dasjenige hat den vollen Anspruch auf institutionelle Autorität, was von Christus selbst eingesetzt worden ist.« (90, 145) Die »sekundären institutionellen Bildungen« der Kirche, die gemäß »Menschensatzung« erfolgen, müssen daran gemessen werden, in-

wiefern sie das christliche Gewissen belasten oder nicht, und entsprechend verändert werden. Die Gewissensproblematik ist also mit dem Institutionenverständnis höchst folgenreich verknüpft.
Die reformatorische Doppelbestimmung der Institution der Kirche war problematisch insofern, als sie die originären Institute der Wortverkündung und Sakramentsverwaltung jeder Kritik enthob und sie vielmehr noch ganz mittelalterlich bestimmte. »Ihnen wohnt selbst eine Wirkung inne, die sie bei richtiger Verwendung hervorrufen. Sowohl die Sakramente wie das Wort Gottes gelten als selbstwirksame Kräfte.« (90, 145) Während die Freigabe der kirchlichen Lehrtradition und Frömmigkeitspraxis zur vernünftigen Disposition einen emanzipativen Akt der Reformation bedeutet, der, wie die Geschichte der Landeskirchen zeigt, zu kreativer Gestaltung der Praxis Möglichkeiten freisetzte, die dem Mittelalter verschlossen waren, wurde diese Tendenz doch entschieden gebrochen, indem – neben allen obrigkeitlichen Autoritäten – die Basis-Institutionen aller Praxis vorgeordnet wurden.

Sie gelten »als Auslegungsinstanzen, an die sich die Auslegung halten muß. Der Christ kann sich ihnen gegenüber sehr wohl frei verhalten, aber er kann nicht ... seine eigene Einsicht oder seinen Glauben an die Stelle der Institution setzen und deren autoritative Funktion übernehmen. Hier zeigt sich, daß der ›konservative‹ Zug der Reformation an der theologischen Funktion der Institution entstanden ist. Deswegen gilt derjenige als ›Schwärmer‹, der auf solche Vermittlungsinstanzen meint verzichten zu können.« (90, 146)

In der Aufklärung mußte an dieser Stelle notwendig Kritik entstehen. Historische Kritik konnte den offenbarungstheologischen Anspruch der ursprünglichen Setzungen relativieren. Zugleich erkannte man jedoch die Notwendigkeit institutionalisierter kirchlicher Praxis an, weil anders der Glaube nicht vermittelt werden kann. Die radikale Institutionskritik, ja Institutionsfeindlichkeit der Aufklärung geht an dieser Stelle einen Kompromiß mit der faktischen Realität ein. Aber die Autoritätsverhältnisse werden tiefgreifend verändert:

»Die Autorität der Freiheit, der gewonnenen Selbständigkeit des christlichen Subjektes, wird jetzt für den Begriff der Institution eingebracht. Der christliche Glaube versteht sich hier, allgemein genommen, nicht mehr als Folge institutioneller Voraussetzungen. Vielmehr werden umgekehrt von dem frei einsehbaren christlichen Glauben aus die Gründe für die Institution entwickelt, die in ihrer Funktion für den konkret da-

seienden Christen liegen. Die Theorie liefert einen pragmatischen Grund, mißt der Institution deshalb keine grundlegende theoretische Bedeutung bei. Sie wird aber um ihrer Funktion willen gestützt, für den Menschen das Mittel zur Introduktion des christlichen Glaubens in einer bestimmten Lebensgestalt zu sein.« (90, 149)

Semler trennte bekanntlich kirchliche Theologie und private Religiosität. (Vgl. 79, 24 ff.) Damit breitet sich das Bewußtsein von einem »Christentum außerhalb der Kirche« *(Rendtorff)* aus. Dieses Bewußtsein ist selbstverständlich Indiz für eine praktische Entwicklung; Kirche und Gesellschaft sind nicht mehr deckungsgleich. Sie mußten nunmehr in theoretischer wie praktischer Anstrengung in Beziehung gesetzt werden. *Schleiermacher* ist dafür das vielleicht immer noch imponierendste Beispiel. Aber nicht nur das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, sondern auch jenes von Religion und Gesellschaft mußte neu bestimmt werden; sei es, daß man wie *Kant* nach der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« fragte, oder sei es in Aufnahme und Fortführung der radikaleren Religionskritik der Aufklärung durch *Feuerbach* und dann *Marx*, schließlich *Freud*. Wir sehen also, wie scheinbar zur Deckung gebrachte Größen – Kirche, Gesellschaft, Religion, Theologie, Wissenschaft – auseinandertreten, in Gegensatz geraten, zueinander in Beziehung gebracht und gegeneinander ausgespielt werden. Seit der Aufklärung befinden sich Theologie und Kirche in einem permanenten Krisenbewußtsein. Sie teilen alle Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaften und deren Bewegungen, wie – um nur ein Beispiel zu nennen – die Einstellung der protestantischen Pfarrer zum Staat zeigt. *Dahm* hat diese Linien nachgezeichnet. (26, 13–47) Eine Konsequenz dieser Entwicklung liegt in der Nötigung, die auseinandertretenden Größen je für sich zu sehen und auf den Begriff zu bringen. Das freilich erforderte auch immer wieder, die Beziehungen sichtbar zu machen. Als Grundtendenz des bürgerlichen Bewußtseins und damit zugleich Ausdruck neuzeitlichen Christentums zeigt sich immer erneut der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Individuum und Institution. Hier wäre z. B. auf *Troeltsch* zu verweisen, der durchaus klassisch für dieses Bewußtsein den »Gegensatz von Kirche als Institution und Religion als freier religiöser Subjektivität« analysierte und in theoretische Gestalt brachte. (Vgl. 90, 150 f.) Die Dialektische Theologie versuchte, sich von dieser bürgerlichen Verhältnisbestimmung zu befreien, nachdem der erste Weltkrieg

und das Erstarken des Sozialismus die Widersprüche und Grenzen deutlich genug aufgewiesen hatten. Denn die Theorie, auch die theologische Theoriebildung, wurde fast gänzlich als subjektive Leistung des Individuums begriffen. Theorie war die Selbstkonstituierung individuellen Bewußtseins. Darin lag ihre emanzipative Bedeutung, zugleich aber der Grund ihres Scheiterns. Theorie als Ausdruck radikaler Subjektivität mußte notwendig von der Praxis entfremdet sein. Das gilt auch für die Praxis von Religion und Kirche, die sich der Selbstreflexion der Theologen nicht mehr vermittelte. »Die Probleme, die theoretisch nicht mehr lösbar sind, weil die Praxis der Religion dem Denken entschwunden ist, drängen auf einen Gegensatz hin, dessen Überwindung nur von einer absoluten institutionellen Autorität her formulierbar zu sein scheint«, schreibt *Rendtorff* und fährt fort:

»Damit ist eine Situation charakterisiert, die in der Theologie, insbesondere bei Karl Barth, dann zu radikalen Konsequenzen führt. Die dialektische Theologie tritt entschlossen auf die Seite der Institution im Sinne der unbedingten Autorität, die nur sich selbst begründet und keine einsehbaren Gründe hat außer denen, die durch diese Autorität definiert werden. Das Wort Gottes oder die Offenbarung stehen als Ausdrücke für diese unbedingte Autorität. Das Thema der Theologie scheint dadurch gerettet zu werden, daß es der Problemkonstellation des neuzeitlichen Christentums entrissen wird und einseitig auf die institutionelle Voraussetzung der Tradition bezogen wird. Sofern es in der geschichtlichen Welt des Christentums auch andere, menschliche, subjektive, religiöse Lebensverhältnisse gibt, die nicht der Eindeutigkeit institutioneller Begründung folgen, verfallen sie der Sprache der Skepsis und der allgemeinen Kulturkritik. Barth nimmt, darin anders als Troeltsch, eine prinzipielle autoritäre Autonomie Gottes in Anspruch, deren Subjektivitätskern völlig hinter der institutionellen Fassung zurücktritt. Es gibt keine Vermittlung des Gegensatzes.« (90, 151)

Die Dialektische Theologie versuchte also, die Problemkonstellation der bürgerlichen Gesellschaft und ihres ideologischen Ausdrucks im neuzeitlichen Christentum durch eine kühne Dialektik zu lösen, die das Problem des Widerspruchs von Subjekt und Institution nicht parteiergreifend aufnimmt, sondern ihm insgesamt gegenübertritt. Das war, in der theologischen Theorie, ein radikaler Protest gegen die bürgerliche Welt, und dieser Protest war, wie jüngst *Marquardt* wieder hat erkennen lassen, wenigstens bei *Barth* durch Parteinahme für den Sozialismus auch praktisch begründet. Man darf deshalb nicht in den Fehler verfallen, *Barths*

theoretische Legitimation von Autorität und Institution von vornherein als praktischen Konservativismus, gar als reaktionär zu disqualifizieren. Schon das politische Engagement *Barths* und seiner »linken« Schüler im Kirchenkampf und nach 1945 muß hier zu einem besonnenen Urteil mahnen. Kann man freilich, wie *Rendtorff*, hier schon einen Weg zur politischen Revolution sehen? Er schreibt:

»Die Theologie von Barth führt von ihrer Position aus zur Revolution, das heißt, sie muß eine andere Welt als die des geschichtlichen Christentums fordern, um die Reinheit ihrer institutionellen Position durchfechten zu können. Das Problem der Institution erweist sich darum, wenn es allein theologisch-normativ gefaßt wird, unter den gegenwärtigen Bedingungen des Christentums als ein potentiell revolutionäres Thema. Wo Institution und Subjektivität, Autorität und Freiheit als unvermittelte Gegensätze auftreten, verbindet sich das mit der Forderung einer neuen Welt, die revolutionär die Voraussetzungen dessen beschafft, was in der Theorie unterstellt werden muß.« (90, 151)

Auch wenn man stärker den *Barth* des »Römerbriefes« als den der »Kirchlichen Dogmatik« vor Augen hat, ist die revolutionäre Konsequenz keineswegs eindeutig. Zunächst einmal ist mit *Marx* darauf zu verweisen, daß jede Revolution eine »materielle Grundlage« braucht, d. h. daß die revolutionäre Idee mit der Praxis konkret vermittelt sein muß. Der Zwiespalt zwischen Gedanke und Wirklichkeit muß aufgehoben, die theoretischen müssen auch praktische Bedürfnisse, und dies nicht nur von einzelnen Personen, sein. »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.« (81, 218) Die Unvermitteltheit des theoretischen Entwurfes ermöglicht es, daß auch ganz andere praktische Konsequenzen daraus abgeleitet werden oder sich doch *gegen* die Intention der ohnmächtigen Theorie gerichtet, mit ihm verbinden. Denn auch eine entschlossene Restauration aller Verhältnisse und Rückführung von Gesellschaft und Kirche auf eine vermeintlich originäre Gestalt, beispielsweise den Intentionen der Reformatoren entsprechend, könnten daraus abgeleitet werden. Und in der Tat weist die landeskirchliche Restauration der EKD nach 1945 recht deutlich in diese Richtung; von Revolution ist da keine Spur, wohl aber läßt sich eine breite Rezeption und kirchliche Vulgarisierung der Theologie *Barths* beobachten, die sich mit den konservativen Tendenzen der traditionellen lutherischen Konfessionstheologie

durchaus verbindet. Und obwohl die hermeneutische Theologie den klassischen bürgerlichen Theoriebildungen viel stärker verhaftet blieb – trotz *Bultmanns* Parteinahme für den frühen *Barth* und seine Freunde –, bildete auch sie keine entschlossene Opposition gegen diese Tendenz, zumal ihr die Vermittlung mit den linken Barth-Schülern nicht gelang. So ergibt sich die Situation, daß in der *hermeneutischen Theologie* zwar das Erbe der Aufklärung am wirkkräftigsten blieb, etwa im Programm der Entmythologisierung, daß dort aber auch die Widersprüche und Grenzen des bürgerlichen Bewußtseins am deutlichsten greifbar sind, bis hin zu dem obengenannten Regreß zum Schicksalsglauben. Auf der anderen Seite steht eine im theoretischen Ansatz revolutionäre *dogmatische Theoriebildung*, die aber nicht in der Lage ist, das Erbe der Aufklärung positiv aufzunehmen und weiterzuführen, und die ebensowenig wie die hermeneutische Theologie wirkungsvollen Einfluß auf die Basis der kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen nehmen konnte. Gewiß hatten und haben die Kirchen und ihre Theologen in der Bundesrepublik weitreichende Einflußmöglichkeiten. Diese führten bisher, vielleicht mit Ausnahme der kirchlichen Denkschriften zur Lage der Vertriebenen und zum Friedensproblem bis hin zur Rassismusdiskussion, kaum zu gesellschaftlichen Änderungen, die die gesellschaftlichen Widersprüche hätten aufheben oder produktiv lösen können. Einzig grundlegend hat sich durch den Kirchenkampf und nach 1945 nur die kirchliche Grundeinstellung zum Obrigkeitsstaat gewandelt: die demokratische Staatsform ist, anders als vor oder nach 1918, durchweg anerkannt und wird auch gefördert, so problematisch eine »theologische« Staatslehre auch immer aussehen mag. Die kirchlichen Strukturen wurden jedoch kaum verändert. Zunächst setzte sich auch ein ausgesprochen traditionalistischer Frömmigkeitsstil durch bis hin zur Illusion, daß es volkskirchlich auf breiter, umfassender Basis zu realisierende kirchliche »Lebensordnungen« heute noch geben könne. Auch die rückwärtsgewandte Gesangbuch- und Liturgiereform nach 1945 zeugt für diese Tendenz.

Das alles zeigt, wie wenig es Theologie und Kirche gelang, das Praxisproblem zu begreifen und zu lösen. Die Reflexion des Institutionenproblems hat letztlich eher dazu beigetragen, Lösungen zu verhindern als zu fördern, und zwar vor allem aus dem Grunde, daß zwar theoretische Konstruktionen von oft großer Kühn-

heit gelangen, daß aber eine konsequente Vermittlung von Theorie und kirchlich-gesellschaftlicher Praxis gerade nicht gelang. Hierin ist *Rendtorff* nur zuzustimmen: »Das theologische Interesse an der normativen Bedeutung der Institution muß gänzlich abstrakt bleiben, wenn es nicht mehr auf diejenigen konkreten Lebensverhältnisse gegründet wird, die es motivieren.« (90, 151) Da sich die Theologie nicht mit gleicher kritischer Rationalität auf die lebenspraktischen Prozesse einließ, mit der sie z. B. ihre Texte und Traditionen analysierte, mußten diese Lebensprozesse immer wieder in unbegriffenen Widerspruch zur Theologie treten, die doch Theorie dieser Praxis hätte sein sollen. Daß und wie sich Kirche und Religion als gesellschaftliche Praxis konkret vollziehen, blieb ohne theoretischen Begriff. Erst das in der neueren Kirchensoziologie und Sozialethik ansatzweise sich durchsetzende empirische Interesse bahnte den Weg zu solcher konkreten Erkenntnis der eigenen Lebenswirklichkeit. Aber erst als sich dieses empirisch-kritische Interesse unter dem Einfluß der Studentenbewegung politisierte, sich z. T. mit der Kirchenreformbewegung, z. T. aber auch mit gesellschaftspolitischen Vorgängen verband, deutete sich der Durchbruch zu einem neuen Verständnis von Praxis an. Ob und wann es gelingt, tatsächlich eine Theorie kirchlicher und religiöser Praxis als Konkretion einer Theorie der Gesellschaft zu entwikkeln, ist jedoch vorerst offen. Das hängt nicht zuletzt von den Arbeitsmöglichkeiten marxistischer und sozialistischer Theologen in den Kirchen und Fakultäten ab; außerdem müssen natürlich die Fragen der Religionskritik wenigstens so weit positiv beantwortet werden, daß diese Aufgabe ihnen sinnvoll erscheint und sie nicht vielmehr zum Abschied vom Christentum nötigt.

3. Das historische Profil des Pfarrerberufes

3.1. Problemanzeige

Wer über den Beruf des Pfarrers Aussagen machen will, muß eine Reihe von Problemdimensionen berücksichtigen. Das Thema ist zunächst empirisch vorgegeben, weil es rund 11 500 Pfarrer in der BRD gibt. Aber das Thema hat auch eine unabweisbare

historische Dimension, deren Linien mindestens bis ins Neue Testament zurückzuverfolgen sind und deren Verflechtung mit religionswissenschaftlich zu erforschenden Größen, z. B. der Komponente des Priestertums, auf der Hand liegen. Die Erforschung der historischen Dimension hat, dem theoretischen Profil der Theologie entsprechend, bisher am stärksten zu Analyse und Theoriebildung beigetragen, während die empirische Feldforschung, im Gegensatz zur katholischen Kirchensoziologie, erst in jüngster Zeit auf breiterer Ebene begonnen hat; exemplarisch sei das Projekt von *Goldschmidt, Spiegel* u. a. genannt. (44) Da die Position des Pfarrers die Schlüsselposition der protestantischen Kirchenorganisation ist, findet dieser praktische Stellenwert sein notwendiges Pendant in normativen Aussagen, die im wesentlichen in den Kirchenordnungen und den korrespondierenden Theologien des »Amtes« greifbar sind und sich z. B. in der Ordinationsfrage niederschlagen. Damit sind dogmatische und kirchenrechtliche, übrigens auch zivilrechtliche, Fragen berührt, deren Diskussion und Infragestellung scheinbar oder gar tatsächlich bis zu Grundlagenkrisen von Kirchen führen können, wie es zeitweilig bei der Frage der Frauenordination den Anschein hatte. – Über diese Binnenaspekte des Pfarrerberufes in der Kirche hinaus müssen aber auch die gesellschaftlichen Aspekte berücksichtigt werden, mit denen der Pfarrerberuf verknüpft ist, wobei diese Unterscheidung von kirchlich und gesellschaftlich selbstverständlich nur eine relative sein kann und auf die Ausdifferenzierung der Kirche als organisierter Religion in der Gesellschaft als ganzer bezogen ist, nicht aber auf eine Diastase beider Größen. Der Pfarrerberuf ist ein gesellschaftlicher Beruf. Diese Aussage ist jedoch fast tautologisch; denn die Bestimmung »gesellschaftlich« ist dem Begriff »Beruf« unabdingbar immanent, wird aber aus noch zu untersuchenden Gründen gerade beim Pfarrerberuf leicht unterschlagen, indem z. B. sogleich der dogmatische Amtsbegriff erörtert und damit die normative Problematik der Rollenanforderungen von ihrer sozialen Basis abstrahiert wird.

Es wird einleuchten, daß eine umfassende Erörterung aller Problemdimensionen nur in monographischer Form möglich, hier also ausgeschlossen ist. Im folgenden sollen deshalb die für eine politische Bestimmung kirchlicher Praxis wichtigen Aspekte hervorgehoben werden. Einer sozio-historischen Einführung folgt eine ideo-

logiekritische Untersuchung derjenigen Begriffe – Amt, Dienst, Beruf, Rolle –, die den Gegenstand »Pfarrer« zu definieren suchen. Den Abschluß bildet ein Aufriß der Systemreferenzen der Berufsrolle, bzw. der Bezugsebenen des pfarramtlichen Berufsfeldes.

3.2. Der ideologische Überhang des 19. Jahrhunderts

Die sozio-historische Analyse des Pfarrerberufes soll mit der Interpretation eines literarischen Beispiels aus dem 19. Jahrhundert einsetzen. 1861 erschien das später oft aufgelegte und viel verbreitete Buch »Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen« von C. *Büchsel*, dem die folgenden Auszüge entnommen sind. Sie sind ausführlich gehalten, damit die ideologische Problematik dieser Selbstdarstellung deutlich werden kann.

1. Die Kirche im Dorf

»In der Mitte des Dorfes liegt die Kirche mit dem Turm, von dem Kirchhof umgeben; neben der Kirchhofsmauer auf der einen Seite das Pfarrhaus und auf der anderen die Schule. So ist die alte Ordnung. Das Dorf besteht aus zwei langen Reihen von Hofstellen. ... Die Straße erweitert sich da, wo die Kirche liegt, so daß sie jeder, der zum Dorfe hineinkommt, vor sich liegen sieht. Gewöhnlich ist der Kirchhof höher als die Straße, so daß die Mauer nach außen hin hoch, im Innern dagegen nur niedrig ist. Auf der einen Seite jenseits der Straße liegt das Schloß, und größere, ausgedehnte Wirtschaftsgebäude umgeben es. Die Kirche mit dem Turm ist das höchste Gebäude im Dorf; die mächtige Linde oder Rüster nahe bei dem Turm ist ebenso alt wie die Kirche, und allerlei Sagen und Erzählungen knüpfen sich daran.

Diese Anordnung hat sich ganz natürlich und wie von selbst gebildet, und doch liegt ihr ein tieferer Sinn zu Grunde. Das Reich Gottes ist der Mittelpunkt des Lebens, und darum die Kirche in der Mitte des Dorfes. In den Häusern wohnt die Sorge und die Arbeit, oder die Not und die Krankheit, in der Kirche der Friede, die Ruhe. In den Hütten wohnen die Fremdlinge und Pilgrime, das Haus des Vaters liegt aber nahe vor der Tür; des Sonntags kommen die armen Kinder, und der Vater redet freundlich mit ihnen, tröstet sie und ermahnt sie, daß sie in der Fremde sich nicht verirren, sondern der Heimat gedenken. Der Turm aber richtet alle Tage die Augen nach oben hinauf, damit der Mensch in dem irdischen Treiben nicht vergesse, wozu er berufen ist.« (14, 108 f.)

2. Das Pfarrhaus

»Das nächste Haus an der Kirche ist das Pfarrhaus. Die Studierstube

hat das Fenster nach dem Kirchhof hinaus; und wenn der Pastor den Turm ansieht, muß er den Kopf sehr heben und die Augen mehr nach oben richten als alle andern Leute. Er hört die Betglocke in der nächsten Nähe viel nachdrücklicher als die übrigen Einwohner des Dorfes, und die Gräber reden zu ihm eine sehr laute Sprache. ...
Das Pfarrhaus ist ein Haus wie alle Häuser; wenn aber der Teufel durch das Dorf geht, um zuzusehen, ob er nicht eine Beute finden oder ob er sein Netz nicht aufstellen könne, so geht er um das Pfarrhaus dreimal herum und sieht zu allen Fenstern hinein. ... Ein Pfarrhaus ist entweder ein Bethaus, oder es wird zu einer Mördergrube. Die Gottlosen haben keinen Frieden; wenn aber ein Pfarrer ohne Gebet und Kampf lebt, dann ist er der ärmste und elendeste Mann im ganzen Dorfe. Die Dichter lieben es, die Pfarrhäuser ganz besonders als die Hütten des Friedens zu besingen. So schön auch alle Ideale sind, so sind es doch eben nur Ideale. Der Bauer aber und der Tagelöhner betritt das Pfarrhaus immer mit einem gewissen Respekt und legt gern ein besseres Kleid an, als er bei der Arbeit trägt; er erwartet auch, daß er bei den gewöhnlichen Anmeldungen oder Bestellungen irgendein Wort hören wird, das nach dem Salz schmeckt, welches die Jünger immer bei sich haben sollen. Das Pfarrhaus ist das Siegel auf die Predigt oder es ist die praktisch gewordene Verkündigung des Evangeliums. ... Es ist das öffentlichste Haus im ganzen Dorfe. Es wird von keinem Hause soviel geredet, als von dem Pfarrhause, und dem, was auf der Pfarre sich zuträgt. So, wie die Leute stolz darauf sind, daß sie einen schönen Turm oder schöne Glocken haben, so rühmen sie auch gern ihren Pastor, daß er kräftig predige, daß er sehr gelehrt sei, daß er keinen Menschen scheue, daß er Zucht und Ordnung halte und namentlich auf die jungen Leute ein wachsames Auge habe. Von einem alten Pastor, der sehr geliebt und geehrt wurde, sagten die Leute, daß er des Sonntagabends durch das Dorf gehe, aber immer den Kantschu (eine Lederpeitsche, W. H.) in der Tasche habe, und man erzählt, daß er einmal des Schulzen großen Sohn, der sich gegen die Mutter vergangen habe, so lange geschlagen habe, bis er auf den Knieen sitzend vor der Mutter das vierte Gebot mit dem ›Was ist das?‹ aufgesagt hatte.« (14, 111 f.)

Hier wird jene volkskirchliche, sozio-religiöse Struktur beschrieben, die sich bis ins 20. Jahrhundert erhalten hat und deren Folgeprobleme die kirchliche Situation weithin bestimmen. Das gilt natürlich vor allem für die ländlichen Gebiete, die in den meisten Landeskirchen immer noch einen beträchtlichen Anteil der Gemeinden stellen. Die von *Büchsel* beschriebenen religiösen Einstellungen lassen sich in Gebieten mit traditioneller Kirchlichkeit durchaus noch beobachten. Die Interpretation der Textstellen steht deshalb in der Situation, die historische Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen berücksichtigen zu müssen. Vergangene Strukturen sind als gegenwärtige noch greifbar; d. h. der gesellschaftliche

Wandel vollzieht sich ungleichmäßig und erfaßt verschiedene Regionen zu historisch unterschiedlichen Momenten. Für eine Kirche, die sich aus dem Lokal- und Regionalprinzip der Parochien heraus aufbaut, stellen sich damit schwerwiegende Probleme der Verarbeitung scheinbar disparater Erfahrungen, die jeweils einen anderen gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsrahmen haben, auf den sie sich beziehen und von dem her sie interpretiert werden. Wenn also im folgenden auf die ideologische Problematik der Texte *Büchsels* hingewiesen wird, so werden damit gleichzeitig aktuelle Bewußtseinsstrukturen angesprochen. Die Interpretation folgt einigen gliedernden Stichworten.

Religion als Volkskultur. Büchsel beschreibt naturwüchsige Strukturen mit ihrem Symbolinventar, das auf Konsensus beruht. Das Dorf erscheint als religiös bestimmter Mikrokosmos, als ganzheitlicher Erfahrungsraum. Alles hat seinen bestimmten, symbolisch interpretierbaren Platz. Die Kirche ist dabei mit vorkirchlichen Momenten volkstümlicher Religiosität verflochten; neben dem Kirchengebäude steht die sagenumwobene Linde. Bibelwelt und Sagenwelt sind verknüpft; und für *Büchsel* stellt der Teufel, der durchs Dorf schleicht, kein kognitives Problem dar. Wenn man auch von Hexenverbrennungen und dem massivsten Aberglauben – wenigstens nach außen hin – Abschied genommen hat, ist die Aufklärung im wesentlichen am Bewußtsein der Menschen vorbeigegangen. Sie interpretieren ihre Praxis religiös, wobei der christliche Glaube sozusagen den Gipfelpunkt eines Kontinuums religiöser Einstellungen markiert.

Dorf und Haus als ganzheitliche Erfahrungsräume. Die Sozialstruktur, die hier sichtbar wird, stellt den Endpunkt der agrarisch-feudalen Entwicklung dar, mit der die Kirche über ein Jahrtausend lang verwoben war. Die Lebensgemeinschaften der Dörfer mit ihren wenigen hundert Einwohnern – fünfhundert Einwohner galten als viel und konnten schon eine kleine Landstadt ausmachen – waren selbstgenügsam in sich geschlossen und bestenfalls auf den nächsten Markt- und Gerichtsflecken bezogen. Alle sozialen Beziehungen unterlagen direkter allgemeiner Kontrolle und mußten deshalb standardisiert, durch Sitte und Brauchtum reguliert werden. Das kirchliche Leben spielte bei dieser Regulie-

rung und Disziplinierung eine entscheidende Rolle. Die Kirchenzucht der nachreformatorischen Jahrhunderte ist der Vorläufer der Polizei und der Innenministerien; die geistliche Schulaufsicht der Vorläufer der Kultusbehörden, deren Name nicht ohne Grund an diese Abkunft erinnert. Soziologisch gesehen stellte solch ein Dorf eine sozial gesättigte Größe dar, in der eine einzelne Amtsperson Führungsaufgaben allein wahrnehmen konnte: Bürgermeister, Pfarrer, Lehrer waren durch die Größe und Einwohnerzahl nicht überfordert, sondern konnten jeden einzelnen kennen, begleiten und kontrollieren. Jahrhundertelang stellten die kirchlichen Parochien, deckungsgleich mit Dorf und kleiner Stadt, solche quasi-intimen, deshalb voll öffentlichen Kommunikations- und Interaktionssysteme dar. Der »Strukturwandel der Öffentlichkeit« *(Habermas)*, der die bürgerliche Gesellschaft seit der Aufklärung begleitet, griff erst spät von den Städten und Verstädterungszonen her auf die Landgebiete über.

Ebenso wie das Dorf bildete das Haus eine soziale Einheit. Dörfer und Städte waren in Häuser untergliedert. Häuser waren mehr als nur Wohnungen der Großfamilie. Sie waren die Einheit von ökonomischer und familialer Funktion, von Arbeit und Wohnen. Diese Einheit ist erst in der Industrialisierung, die Wohnung und Arbeitsplatz trennte, aufgelöst worden. Reduzierung zur Kleinfamilie, Mobilität, Verslumung, Zerstörung der alten Kontakt- und Kommunikationssysteme waren die Folge.

An diese soziologischen Schulbuchweisheiten (vgl. z. B. 10) muß hier deshalb erinnert werden, weil die Kirche bis heute im wesentlichen in diesen vorindustriellen Strukturen organisiert ist. Parochie und Pfarrhaus sind immer noch fundamentale Strukturgrößen, auch wenn der gesellschaftliche Wandel inzwischen einen anderen Bedeutungsrahmen gesetzt hat. Die dadurch erzeugte ideologische Problematik ist jedoch bei weitem nicht aufgearbeitet, sondern belastet das kirchliche Bewußtsein bis in die theologische Theoriebildung hinein erheblich. Das betrifft die Pfarrer besonders, weil – sofern sie Parochialpfarrer sind – ihr Arbeitsfeld ja die Konkretion dieser widerspruchsvollen Problematik ist. Durchweg sind die Gemeindegrößen erheblich gewachsen. Durchschnittlich muß ein Pfarrer heute etwa 2500 Gemeindeglieder betreuen, in den Städten z. T. erheblich mehr. Die Rollenzumutungen innerhalb der Gehäuse der alten Parochialstruktur, die auf

ganz andere Größenordnungen dimensioniert war, bringen ihn deshalb ständig in Konflikt. Zudem hat sich von der religiösen Volkskultur eine kirchliche Subkultur, die sich durch Merkmale besonderer Kirchlichkeit auszeichnet, abgesondert, und daraus resultiert eine für viele Pfarrer nicht zu bewältigende Konfliktlage.

Kirche, Herrschaft und Entfremdung. In *Büchsels* Texten erscheint die Kirche eindeutig in der Position gesellschaftlicher Herrschaft. Der Kirchturm überragt sogar das Zentrum der Herrschaftsfunktionen im Dorf, das Schloß. (Die Verhältnisse sind hier übrigens diejenigen der Mark Brandenburg; eine Verallgemeinerung ist jedoch zulässig.) Eindrücklich zeigt der Text die Merkmale von Entfremdung auf: Not, Sorge, Arbeit und Krankheit kennzeichnen die Häuser des Dorfes. Die Kirche jedoch steht auf der anderen Seite, der Seite des Friedens und der Ruhe, die sie für sich behält. Durch die scheinbar heile Welt geht ein antagonistischer Riß. Identifikation der Kirche mit Not und Arbeit wird nicht sichtbar. Vielmehr überhöht die Kirche den Alltag und deckt den Konflikt zu. Ihre *Repräsentanz*, ein wichtiges Merkmal der Gesellschaftlichkeit von Kirche, ist ideologisch. Die Bewohner des Dorfes, das aber heißt doch: die christliche Gemeinde! werden als Fremdlinge, als »Pilgrime« angesprochen. Diese scheinbar urchristliche Definition christlicher Gemeinde – Fremdlinge und Beisassen (Hebr. 11, 13) – ist aber in dem Augenblick in ihr Gegenteil verkehrt, in dem die Sonderrolle des Seelsorgers betont wird. Er ist nämlich keineswegs auch Pilgrim. Er ist ja »im Haus des Vaters«, ist dessen Hüter, ja mehr als das: wenn des Sonntags »der Vater« mit »den armen Kindern« »freundlich redet«, identifiziert sich der Pfarrer mit dem himmlischen Übervater selbst. Diese patriarchalischen Über-Ich-Strukturen werden buchstäblich, wie die Anekdote am Schluß der Zitate demonstriert, eingebleut. *Luther* hatte diese Praxis in seiner Auslegung des vierten Gebotes im Großen Katechismus massiv sanktioniert. Die Lektüre ist lehrreich. (Vgl. 49, 62 f.) Die gesellschaftliche Entfremdung reproduziert sich hier als Entfremdung des Pfarrers vom Alltag seiner Gemeinde, der er als Repräsentant von Macht und Unterordnung begegnet. Von dieser Position aus war freilich Solidarität der Pfarrer mit der Arbeiterklasse so gut wie ausgeschlossen. Das tiefe Mißtrauen des Sozialismus gegen die Kirche hat seinen

historischen Grund. Allzusehr war die Kirche die Agentur jenes patriarchalischen Wertsystems, das die bürgerliche Emanzipation erst halb überwand und dessen Überwindung erst die gesellschaftliche Menschwerdung des Menschen mit sich bringen kann, wie *Marx* schrieb. (81, 215–224)

Pastorale Professionalisierung von Gehorsam und Gewissen. Die kirchliche Sonderstellung des Pfarrers wird nicht nur von seiner gesellschaftlichen Funktion her befestigt, sondern auch theologisch fast unerträglich herausgehoben. Er erfüllt das christliche Soll als Übersoll. Dafür kann er sich aber auch im Gegensatz zum Bauern und Tagelöhner als Jünger bezeichnen, der das Salz der Erde verwaltet. Es fällt ja auf, daß die Rollenanforderungen der Gemeinde, die *Büchsel* nennt, mit seinen eigenen nicht völlig deckungsgleich sind: während die Gemeinde den religiösen Repräsentanten, den Gelehrten und Prediger sowie die Autoritätsperson verlangt, legt sich der Pfarrer religiöse Sonderleistungen auf, zugleich auch moralische. Wenigstens er (das schließt seine Familie, Quelle vieler psychischer Konflikte, ein) will die Verpflichtung seiner eigenen Predigt realisieren: »Das Pfarrhaus ist das Siegel auf die Predigt oder es ist die praktisch gewordene Verkündigung des Evangeliums.« Diese Einschränkung der absoluten Geltungsweite der Predigt auf das pragmatisch Realisierbare bedeutet eine erhebliche Rigorosität der Anforderungen des Pfarrers an sich selbst, die nur durch die bewährten Mechanismen der protestantischen Gewissenskultur und die Sanktionierung aller Gehorsamsforderungen im göttlichen Gebot kompensiert werden konnten. Von daher problematisiert *Büchsel* die literarisch fixierte pastorale Idylle, wie sie etwa *Goethe* im Sesenheimer Idyll oder *Voßens* »Luise« gezeichnet hatten.

3.3. Historischer Hintergrund: Amt und Parochie

Im 19. Jahrhundert wird die Endgestalt eines Prozesses sichtbar, der seit dem Neuen Testament zur Herausbildung der Strukturen kirchlicher Praxis geführt hatte. Die Industrialisierung hat die Kirche in ihrer Praxis in eine Krise gebracht, wie es zuvor schon die Aufklärung mit der theologischen Theorie vollzogen hatte.

Denn Industrialisierung und Verstädterung haben das ein Jahrtausend alte Parochialprinzip an seine Grenzen geführt und nötigen zu neuen Organisationsmustern. Das Parochialprinzip aber bildete die unangefochtene Basis kirchlicher Praxis, seit die Reformation die Mönchsorden und geistlichen Territorien aufhob. Die Krise der kirchlichen Praxis deutet sich in den ideologischen Denkfiguren *Büchsels* schon an, obwohl er doch scheinbar Zustände beschreibt, die von der Industrialisierung gänzlich noch unberührt waren. Aber gerade daran wird deutlich, wie wichtig es ist, die Entwicklungsrichtung der Gesellschaft im ganzen zu beachten und nicht einzelne Subsysteme zu isolieren.
Da den Kirchen der Aufbruch aus dem Parochialprinzip nicht gelang, mußten ihnen solche ideologischen Denkfiguren zur Interpretation ihrer problematischen Lage willkommen sein. Um so weniger gelang es ihnen, den Realismus der Marxschen Gesellschaftsanalyse anzuerkennen, der sich nicht am Dorf, sondern am fortgeschrittensten Stadium der großen Industrie orientierte und von diesem sozialen Ort aus die Kritik der politischen Ökonomie entwickeln konnte, die die gesellschaftliche Sicht der geschichtlichen Entwicklung und ihrer ideologischen Bewegungen einschloß. Als Grundproblem der protestantischen Kirchenorganisation, und das war zu seiner Zeit noch ein Kennzeichen für die gesellschaftliche Struktur überhaupt, erkannte *Marx* die Autoritätsproblematik, die seit der Reformation gegeben war.

»*Luther* hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt.
Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Pfaffen außer ihm*, es galt den Kampf mit seinem *eigenen inneren Pfaffen*, seiner *pfäffischen Natur*.« (81, 217)

Die Würdigung der historischen Leistung der Reformation verbindet sich also mit der Kritik ihrer Begrenztheit, die aus der Einsicht in die Widersprüche der bürgerlichen, christlichen Gesellschaft abgeleitet ist. Es ist zu beachten, daß diese Religionskritik

immer Gesellschaftskritik ist, nicht aber spezielle Kirchenkritik. *Marx* erfaßte jedoch auch die professionelle Problematik des protestantischen Pfarrers, der Gehorsam und Gewissen professionalisiert hatte, wie wir gesehen haben. Es ist notwendig, die historische Entwicklung des Pfarrerberufes hier nun wenigstens noch anzudeuten, um das soziale Gewicht der Position des Pfarrers sichtbar zu machen. Dabei kann die Entwicklung vom Neuen Testament, von den charismatischen Autoritätsstrukturen der paulinischen Gemeinden und der allmählichen Herausbildung hierarchischer, rechtlich verfaßter Strukturen bis zur Entstehung der kirchlichen Großorganisation im späten römischen Reich hier nicht referiert werden; die historische Forschung hat diese Entwicklung auch gut aufgeklärt, z. B. mit Arbeiten von *Käsemann* (65, 109–134), *von Campenhausen* (21) und *Bormann* (11). Wichtig ist das praktische Ergebnis dieser Entwicklung, die Festigung des monarchischen Bischofsamtes. Von hier aus leiten sich die kirchlichen Organisationsstrukturen ab.

Während nun die Gemeinden der alten Kirche als Bischofsgemeinden zugleich Stadtgemeinden waren und die Parochie als Stadtbezirk zu definieren war, umfaßten sie in den aus der Mission und der Einrichtung des Christentums als Staatsreligion hervorgegangenen mittelalterlichen Territorialkirchen einen weitaus größeren geographischen Bezirk, den der Bischof nur durch lokale Stellvertreter verwalten und betreuen konnte; innerhalb der Diözese kam es zu einer gewissen Selbständigkeit der lokalen Parochien, die durch den bis heute nicht aufgehobenen Pfarrzwang noch befestigt wird. Der lokale Wohnsitz legt die kirchlichen Verpflichtungen der Christen fest. Die Reformation hob nun zwar die Diözesen ins landesherrliche Summepiskopat auf und beseitigte in ihrer – oben erwähnten – Reduktion der authentischen Institutionen auf Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auch die heilsmittelnde Funktion des Priesters, indem sie die sakramentalen Weihen abschaffte. Statt dessen bekannten sich die Reformatoren wieder zum Prinzip des allgemeinen Priestertums aller Getauften. Sie schafften also, mit *Marx* zu reden, den »Pfaffen außer ihm« ab. Diese Reduktion organisierter Kirche und ihre Reintegration in die Gesellschaft hatte übrigens auch ihre ökonomische Vernunft. Zeichnete sich doch das merkantilistische und frühabsolutistische Gesellschaftssystem in den Landesherrschaften schon ab und damit

ein steigender Bedarf an verfügbaren Arbeitskräften, an Soldaten und Beamten und auch die Notwendigkeit zu rationalerer Arbeitsgestaltung, die die kirchliche Überfremdung des Alltags – man denke an die vielen Feiertage des Mittelalters, an Heiligenverehrung und ungebannte Religiosität – zunehmend problematischer erscheinen ließ. Einführung der Buchhaltung, Aufschwung von Handel und Verkehr, Rationalisierung des Handwerks und die Entwicklung frühkapitalistischer Strukturen in Flandern, Oberitalien und den oberdeutschen Städten – das alles konnte die hohe ernüchternde Rationalität der Reformation, ihr Ethos des Berufes als christlicher Verantwortung, nur begrüßen und fördern. Nicht ohne Grund waren die führenden Berater der Fürsten zunächst neben den Juristen Theologen, bis sie in der frühen Aufklärung von Mathematikern abgelöst wurden und als Hoftheologen eine zunehmend marginale Rolle spielten.

Die Neugestaltung der kirchlichen Praxis blieb jedoch auf halbem Wege stehen. Der urdemokratische Ansatz des allgemeinen Priestertums aller Getauften realisierte sich praktisch nicht, es sei denn in rhetorischen Proklamationen und als theologisches Prinzip. Die monarchische Position des Pfarrers, der nun ja beileibe kein Priester mehr war und sein durfte, wurde nicht aufgehoben. So blieb in der Polarität von Pfarramt und Gemeinde eine folgenschwere altkirchliche, mittelalterlich vermittelte und frühabsolutistisch durchgeformte Grundstruktur bestehen, die zwar die Rationalität der kirchlichen Organisation erhöhte, aber das christliche Leben dem autoritären Zwang eben dieser Rationalität unterwarf, zumal der Pfarrer im Zuge der absolutistischen Disziplinierung des Volkes mit obrigkeitlich-politischen Funktionen belastet war. So urteilt *Bernet*:

»Die Beibehaltung, ja Verstärkung der parochialen Struktur der Kirche hatte, sosehr sie historisch verständlich und notwendig war, die fatale Folge, daß in der späteren Zeit, etwa in der Orthodoxie – denken wir nur an die Entwicklung der Kirchenzucht und des Kirchenbanns –, das von Luther bekämpfte Priesterliche gerade im Parochialen seinen Anknüpfungspunkt, ja die Ermöglichung seiner Renaissance fand.« (7, 107)

Der pietistische Protest hielt der offiziellen Kirche gerade Luthers Lehre vom Priestertum aller Getauften wieder vor, die immerhin die Konsequenz der Mündigkeit der christlichen Gemeinden hatte, die, so *Holl*, als »eine Gemeinschaft von Selbstbefugten und

Urteilsberechtigten« ihren Pfarrer zur Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben wählen und wieder absetzen hätte können sollen. (61, 319) Aber auch der Pietismus, der sich selbst als praktische Kraft verstand – deswegen freilich theoretisch schwach argumentierte –, vermochte die kirchlichen Strukturen nicht zu ändern, sondern verkirchlichte selbst und verschwisterte sich in den Erweckungsbewegungen mit der kirchlichen Organisation. An selbständig gebliebenen Gründungen, wie den Herrnhuter Brüdern, die die Tradition der böhmischen fortführten, kann man ablesen, welche praktischen Chancen der pietische Protest immerhin zu bieten hatte. – Diese wenigen historischen Bemerkungen müssen genügen. Sie sollten den Hintergrund andeuten, von dem her die von *Büchsel* beispielhaft beschriebene kirchliche Normalstruktur des 19. Jahrhunderts zu verstehen ist, deren ideologischer Überhang uns heute immer noch belastet. Einige Präzisierungen dieses Bildes können in den folgenden Überlegungen gewonnen werden.

4. Ideologiekritik des Pfarrerberufes

Die kirchliche und theologische Diskussion über die Aufgabe des Pfarrers spannt sich von der klassischen Theologie des kirchlichen Amtes bis zur Theorie kirchlicher Berufe, die sich entweder vom Ansatz einer funktionalistischen oder systemtheoretischen Soziologie (26, 99–156) her entwickeln läßt oder aber aus einer Theorie kirchlichen Handelns in der spätkapitalistischen Gesellschaft abgeleitet werden kann. (111, 260–273) Diese Versuche können hier nicht im einzelnen gewürdigt und kritisiert werden; sie sollen vielmehr durch einige ideologiekritische Aspekte ergänzt werden, die in den folgenden Begriffsanalysen zu erarbeiten sind. Kennzeichnend für den jüngsten Stand der Diskussion ist allgemein die Wendung von der individualistischen Engführung der Frage nach dem Berufs*bild* zur Frage nach dem Berufs*feld*. Der Rahmen für diese Entwicklung der Fragestellung ist die Erkenntnis, daß eine empirisch-kritisch begründete Kirchentheorie erarbeitet werden muß, soll künftig überhaupt noch sinnvoll von Kirche geredet und der Beruf des Pfarrers kritisch bestimmt werden können. Zum Ganzen ist auch auf die Analysen von *Bormann* zu verweisen. (11)

4.1. Amt und Dienst

Diese Begriffe bestimmen die innerkirchliche und theologische Interpretation des Pfarrerberufes. Sie leiten sich ursprünglich aus der Organisations- und Verwaltungssphäre ab und stehen im traditionellen Kontext von Ordnung und Obrigkeit. Der Amtsträger ist ursprünglich Diener und Gefolgsmann; er ist Beauftragter einer vorgeordneten Autorität. Seine Funktion hat öffentlich-rechtlichen Charakter. Er repräsentiert abgeleitete Autorität und entwickelt eine verinnerlichte Herrschaftsverpflichtung, d. h. ein Amtsethos, das sich im Begriff des Dienstes ausdrückt. Theologisch blieb das Amtsethos stets ambivalent. Denn einerseits strukturierte sich das kirchliche Amt hierarchisch und wurde mit handfester Zwangsgewalt ausgestattet. Andererseits aber bedeutete die Ableitung der kirchlichen Amtsautorität aus der »Herrschaft« Christi, des Gewaltlosen, eine ständige Kritik irdischer und kirchlicher Gewalt. In der Hochstilisierung des Amtsbegriffes, z. B. in der lutherischen Theologie, wurde diese Ambivalenz jedoch möglichst zugunsten der autoritativen Seite hin verkürzt oder beseitigt, und praktisch verschwand der das Amt stiftende Herr allzu oft hinter der das Amt verwaltenden Kirche und ihrem Autoritätsanspruch, den sie im Begriff des Hirtenamtes bis in die Gegenwart kultivierte und den Pfarrern auferlegte.

Auch der Dienstbegriff ist von dieser Ambivalenz gekennzeichnet. Er verweist auf den verwandten Begriff der Demut, die nur unter den Bedingungen von Gehorsam denkbar ist, wie Dienst unter den Bedingungen von Obrigkeit entwickelt wurde. Auf der anderen Seite setzt aber das Dienstethos christlicher Demut auch Diakonie frei; und auch das blieb gesellschaftlich nicht folgenlos. Nach *Wendland* ist das klassische Dienstethos durch fünf Hauptmomente gekennzeichnet:

»1. Die Einfügung in überlieferte Sozialordnung, ausgedrückt in Gehorsam gegen die Übergeordneten; 2. die Auffassung des Dienstes als dauernder, oft lebenslanger Bindung; 3. Sorgfalt, Treue und Pflichtgefühl in der Ausführung des Dienstes; 4. Bereitschaft zum Verzicht und Opfer; 5. die Einsicht, daß Dienst nicht rational begründet und in Geldlohn aufgewogen werden kann. Dieses Dienstethos beruhte auf der christlichen Deutung und Rechtfertigung der Unterordnungsverhältnisse in der Gesellschaft vor der Emanzipation und der Aufklärung, welche ihrerseits das moderne Ressentiment gegen das Dienen hervorge-

bracht und die alten Dienstformen durch die Idee der Freiheit allmählich aufgelöst haben.« (114, 263 f.)

Zu dieser Interpretation sind einige Anmerkungen notwendig. *Wendland* kennzeichnet richtig die Verbindung des gesellschaftlichen Dienstethos mit der »christlichen Deutung und Rechtfertigung der Unterordnungsverhältnisse in der Gesellschaft.« Und er bezeichnet die Aufklärung zu Recht als Wendepunkt. Dabei übersieht er jedoch, daß keineswegs eine bloße »Idee der Freiheit« das Dienstethos aufgelöst hat. Es war die Veränderung der Arbeitswelt selbst, in der die durch den Fortschritt der Industrialisierung erhöhte Produktivität auch andere Einstellungen der Arbeitenden erforderte; und wenn auch das Dienstethos aufgelöst ist, dann blieben doch die Unterordnungsverhältnisse bestehen. Übrigens ist das Dienstethos ja nicht mit der Proklamation der Emanzipation verschwunden; und Deutschland kennt auch kein 1789. In Militär, Beamtenschaft, Pfarrerschaft, diakonischer Organisation – und nicht zuletzt in ungezählten Festreden – hat es sich vielmehr treulich erhalten. Gebrochen ist seit der Aufklärung sein theoretischer Anspruch, der zugleich ein moralischer war. Geblieben ist jedoch noch lange die faktische Gewalt dieses Ethos, das erst langsam einem Konsum- und Anspruchsdenken im modernen Versorgungsstaat und seiner Verschwendungsgesellschaft Platz macht; auch hier wieder: Unterordnung unter fremde Gewalt. (Vgl. *Mitscherlichs* Analysen zum Wandel der Moral in: 82) Indem nun die Kirche, wie sich unschwer an fast beliebigen Dokumenten nachweisen ließe, in besonderer Weise bewußt an voraufklärerischen und vorindustriellen Bestimmungen festgehalten hat, also an Anpassungstugenden einer absolutistisch durchorganisierten Mangelgesellschaft, brachte sie ihre Funktionsträger in einen immer schärferen ideologischen Gegensatz zu gesellschaftlichen Positionen, die ehemals gleichartig definiert waren, sich aber dann im Zuge des sozialen Wandels neu definierten. Die Kirche geriet also in die Position des social lag, des Nachhinkens eines Subsystems hinter der Entwicklungsrichtung in spezifischer Verzögerung. Zur Kompensation konnte man eine Weile das nun spezifizierte kirchliche Ethos, das doch ehemals gesamtgesellschaftlich galt, mit gesamtgesellschaftlichen Geltungsansprüchen verbinden, ohne sie freilich durchsetzen zu können. Die Kirche mußte anerkennen, daß sie die Gesetze des gesellschaft-

lichen Wandels keineswegs bestimmen konnte. Im pluralistischen Interessengefüge fand sie sich als Interessengruppe wieder.
Nun fordert *Wendland*, daß der Dienstbegriff unter den Bedingungen der Freiheit neu definiert wird, damit weiter an ihm festgehalten werden kann. Hierbei ist jedoch eine neue Ambivalenz zu beachten. Einerseits verweist der Dienstbegriff auf jene Sphäre der Erwerbstätigkeit, die man sozialstatistisch als tertiären Sektor, als Bereich der Dienstleistungen, bezeichnet. Andererseits verweist das Dienstethos immer noch auch auf die einstmals in der Rechtfertigungslehre theoretisierte Chance zur Durchbrechung des Leistungsprinzipes und – in der Sozialisierung des Motivs der Selbstlosigkeit – die Chance zu konkreter Solidarität. Damit kann praktische Gewalt werden, was die reformatorische Rechtfertigungslehre für die gesellschaftliche Praxis thematisierte und zuvor schon das spannungsvolle ora et labora der Mönche ansprach, ja realisierte. In diesem gesellschaftskritischen Sinne wäre die Bestimmung der Kirche als Dienstleistungsbetrieb zu konkretisieren, wie sie – noch abstrakt gefaßt – etwa von *Lefringhausen* vertreten wird:

»Nur eine Kirche mit Dienstleistungscharakter wird die neuen Probleme unserer Gesellschaft aufspüren und lösen helfen. Der Übergang vom Anspruchs- zum Angebotsdenken mit den Maßstäben der Dienstleistungsgesellschaft wird eine der großen Aufgaben der Kirche sein, die Wortsymbole durch Tatsymbole zu erläutern hat.« (75, 6)

Kritisch ist dazu nur zu bemerken, daß die Kirche als relativ selbständig ausdifferenziertes Subsystem der Gesellschaft von ihrem Auftrag her die Aufgabe hat, die »Maßstäbe der Dienstleistungsgesellschaft« sich gerade nicht in technokratischer Anpassung lediglich zu eigen zu machen, sondern vielmehr in kritischer Solidarität mit allen, die in Unterordnungsverhältnissen weiterhin leiden, aufzubrechen und zu verändern. Jedenfalls ist eine Charakterisierung der kirchlichen Organisation als Dienstleistungsbetrieb zunächst einmal zutreffend. Das muß gegen den Einspruch *Spiegels* festgehalten werden, der die Kirche zu den produktiven Unternehmen rechnen möchte, weil »die kreative Arbeit der Interpretation und die Übersetzung in immer neue Medien der Kommunikation ohne Zweifel etwas Produktives« ist. (99, 47) Man kann doch diese rhetorische und kommunikative Produktivität nicht mit der industriellen vergleichen, zumal auch die Massen-

medien mit ihrer gewiß immensen Produktivität zweifellos Dienstleistungsbetriebe darstellen. Hier ist *Spiegels* sonst verdienstvolle Organisationsanalyse der Kirche einem schlichten und verwunderlichen Mißverständnis aufgesessen.
Als Ergebnis kann festgehalten werden, daß die Selbstdarstellung kirchlicher Praxis mit den Begriffen des Amtes und des Dienstes von einem ideologischen Überhang charakterisiert ist, der die gesellschaftlichen Widersprüche spiegelt. Eine politische Analyse kann jedoch Perspektiven einer solidarischen Praxis daraus ableiten, die dann wirksam wird, wenn sich die kirchliche Praxis selbst als Träger dieser Perspektive organisiert, d. h. ihre eigenen Widersprüche produktiv löst.

4.2. Beruf

Die Ideologiekritik des kirchlichen Selbstverständnisses kann auch am Berufsbegriff geleistet werden. Das ist dann notwendig, wenn die Tätigkeit der Pfarrer als Beruf bezeichnet wird; und das ist zweifellos nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll. Eine Definition von *Rich* gibt einen ersten Anhaltspunkt für den Berufsbegriff:

»Unter ›Beruf‹ versteht man im allgemeinen Sprachgebrauch die Tätigkeit, der wir uns, zumeist im Interesse des Lebensunterhaltes, dauernd widmen und zu deren fachgerechter Ausübung eine mehr oder minder lange Ausbildung benötigt wird.« (91, 40)

Dieses Verständnis versteht sich jedoch nicht von selbst, sondern ist Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Die Geschichte des Berufsbegriffes könnte zum Leitfaden einer Sozialgeschichte gemacht werden. Sie zeigt die Umwandlung der negativen Einstellung der antiken Sklavengesellschaft zur Arbeit in deren mittelalterliche Wertschätzung, die unter christlichem Einfluß aufgebaut wurde. In Abwandlung eines oben zitierten Wortes von *Marx* könnte man von der Abschaffung des »Sklaven außer uns« sprechen, wobei die neue Arbeitsmoral das Moment des »Sklaven in uns« enthält. Im Mittelalter entstand eine sittlich-religiöse Leistungsideologie, die am asketischen Ideal festgemacht war. Noch einmal *Rich*:

»Unter dem Einfluß fremder Strömungen verband sich das Wort Berufung mehr und mehr mit der Vorstellung von einer ungewöhnlichen religiösen und sittlichen Leistung im Sinn der Weltentsagung. So kam es zur Inanspruchnahme des Begriffs ›vocatio‹ für die ausschließliche Selbstbezeichnung des mönchischen Standes.« (91, 41)

Die deutsche Mystik brach mit diesem Verständnis; und die Reformation bedeutete – mit der Abschaffung des »Pfaffen außer uns« – den Durchbruch eines neuen Berufsbegriffes. *Luther* nahm die klassische Dreiständelehre auf und bestimmte jede gesellschaftliche Tätigkeit durch einen Berufsbegriff, der theologisch in biblischer Tradition als »Gottesdienst im Alltag der Welt« (*Käsemann*; 66, 198–204) zu beschreiben ist. *Luther* qualifizierte jeden »weltlichen« Beruf zugleich als »geistlich« und umgekehrt den »geistlichen« Beruf des Pfarrers als »weltlichen« wie alle andern auch. Während *Luthers* Berufsbegriff aus der theologischen Dialektik der Rechtfertigungslehre zu verstehen ist, muß *Calvins* im vielen gleichlaufendes Berufsverständnis von seiner Prädestinationslehre her interpretiert werden, derzufolge Gottes Erwählung positive praktische Folgen für das irdische Leben hat. *M. Weber* hat bekanntlich die soziale Reichweite dieses Ansatzes analysiert. (113) Während nun für *Luther* und *Melanchthon* jedermann an jedem der drei »Stände« Anteil hat, also an der ecclesia, der politia und der oeconomia, werden diese später, so *Trillhaas*, »zu Sektoren des Sozialgefüges, innerhalb dessen der eine im kirchlichen Dienst steht, der andere ein obrigkeitliches Amt hat, der dritte zum Volk gehört, zu dem Rest, der als im freien Erwerbsleben stehend keinerlei ›Amt‹ innehat.« (108, 319) Damit ist zweierlei geschehen. Erstens findet das sozio-ökonomische Oben und Unten seine Legitimation in der protestantischen Kirchentheorie und Soziallehre. Und zweitens wird der Pfarrer gegenüber seinen Gemeindegliedern, die nun faktisch nicht mehr »geistlichen Standes« sind, in eine besondere Position gebracht, jene Gegenstellung, die die Reformation zwar nicht beseitigt, wohl aber in die Schwebe gebracht hatte, und die sich nun erneut verfestigte.

Unter den Bedingungen technisierter Arbeit und industrieller Produktion muß der Berufsbegriff heute neu bestimmt werden. Mit der Berufssoziologie (24; 94) können einige Merkmale aufgezählt werden: Berufssoziologisch ist die Gesellschaft als arbeits-

teiliges Sozialsystem zu betrachten, das durch Rationalisierung, Spezialisierung, Konzentration und zunehmende Technisierung der Arbeitsvorgänge gekennzeichnet ist. Arbeit ist zweckrationales Handeln. Die Frage ist natürlich, wer die Zwecke definiert und wie die Arbeit organisiert wird. Als leitende Wertmuster der Verberuflichung der Gesellschaft, d. h. der Verwandlung von Tätigkeiten in Berufe, erscheint dabei ein universelles Leistungsprinzip. Das hat die Dominanz der Produktionssphäre zur Voraussetzung. – Ein Beruf beruht also auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung, d. h. aber auch auf der Teilung der Gesellschaft durch Arbeit und Arbeitsorganisation. Ein Beruf ist dadurch gekennzeichnet, daß er von einem Individuum übernommen wird und dessen Arbeitskraft ausfüllt, bzw. verbraucht. Die Entschädigung für die Bereitstellung der ganzen Arbeitskraft wird als Lohn greifbar, der den Lebensunterhalt für die vom Berufstätigen abhängige Familie und ihn selbst sichern muß, sieht man von jener Gesellschaftsklasse ab, die ihren Lebensunterhalt nicht durch berufliche Tätigkeit sichern muß, sondern durch Einkommen aus Vermögen bestreiten kann. Da aber Vermögen und Einkommen in jedem Falle Teile des Volksvermögens sind, das durch Arbeit produziert wird, lebt die Klasse, die ein berufsunabhängiges Einkommen hat, privilegiert. Eine Berufsdefinition muß diese politische Komponente enthalten; gerade an dieser Stelle sind *Daheim* und *Schelsky* zu kritisieren, die davon absehen und so ein falsches Universum der verberuflichten Gesellschaft konstruieren. Politische Probleme werden von ihnen in die Sachzwänge der technisch-zweckrationalen Entwicklung und ihres institutionellen Rahmens umgemünzt. An dieser Stelle setzt die Technokratie-Kritik von *Habermas* ein, der darauf hinweist, daß der Klassenkonflikt durch die staatliche Regelung des Kapitalismus nur scheinbar stillgestellt ist. (52, 84 ff.) Das wird u. a. dadurch erreicht, daß symbolisch vermittelte Interaktion, kommunikatives und politisches Handeln, aus dem institutionellen Rahmen der zweckrationalen Arbeit ausgeschieden werden. Man kann aber nicht die Gesellschaft »*in derselben* Weise unter Kontrolle bringen wie die Natur« (52, 96), d. h. die Beherrschung der Natur durch Arbeit kann nicht das Modell für die Regelung der gesellschaftlichen Probleme, nämlich der Probleme der Zielbestimmung der Arbeit und ihrer Organisation sowie der Verteilung ihrer Ergebnisse, abgeben. Diese

Einsicht ist für die Bestimmung des Berufsbegriffes wesentlich. Beruf ist der Ausdruck eines *Verhältnisses*, das der Mensch zur gesellschaftlich organisierten Arbeit einnimmt. Er ist nicht diese Arbeit selbst und allein, sondern der Beruf macht die gesellschaftliche Bestimmung der Arbeit aus. Deshalb muß die Bestimmung von *Daheim* kritisiert werden, der die Beziehungen zwischen den Inhabern von Berufspositionen tendenziell als »nicht partikularistisch, affektiv, diffus und an vorgegebenen Eigenschaften orientiert« beschreibt, also als wertneutrale und affektiv nicht besetzte Sachlichkeit. (24, 363) Das aber ist die Beschreibung zweckrationalen Handelns in der Arbeit. Die beruflichen Einstellungen zur Arbeit und ihr kommunikativer Ausdruck dürfen damit nicht verwechselt werden, hier ist eine andere Form von Rationalisierung zu behaupten, die *Habermas* als praktische im Unterschied zur technischen bestimmt:

»*Rationalisierung auf der Ebene des institutionellen Rahmens* kann sich nur im Medium der sprachlich vermittelten Interaktion selber, nämlich durch eine *Entschränkung der Kommunikation* vollziehen.« (52, 98)

Nur so läßt sich das Marxsche Postulat erfüllen, »den strukturellen Wandel der Gesellschaft selber unter Kontrolle zu bringen« (52, 95), d. h. die menschliche Geschichte als Praxis aktiv zu gestalten und sich nicht mehr wie bisher nur passiv anzupassen.

Im Unterschied zur vorindustriellen Gesellschaft erfüllt die berufliche Arbeit aber nicht den unmittelbaren Raum, den die gesamten Lebensbeziehungen des Individuums umfassen, sondern teilt vielmehr diesen Raum der Lebensbeziehungen in Sektoren auf. Familie und neuerdings Freizeit sind andere, abgetrennte Sektoren. Dabei dominiert der Sektor beruflicher Arbeit über die anderen und ist der Bestimmung der Lohnabhängigen entzogen: wohl haben sie den Schlüssel zu ihrer Wohnungstür in der Tasche, wenn auch nur vom Eigentümer geliehen, aber der Schlüssel zum Werkstor des Betriebes wird niemals ausgehändigt. Ein weiterer Widerspruch liegt darin, daß die Bedeutung des Berufes für das Überleben des Individuums, d. h. für seine soziale Sicherheit, mit der teilhaften Besetzung seiner Rollenstruktur im Widerstreit steht. Dazu zunächst *Schelsky*:

»In der industriellen Gesellschaft ist nur eins dauernd notwendig und daher beständig: das Bedürfnis nach Produktion, und daher hat die Soziologie *Karl Marx'* richtig gesehen, daß der Besitz von Produktions-

mitteln die eigentliche Sicherheit in der industriellen Gesellschaft ist. Aber der größte Mangel seiner Theorie ist daher wohl auch, daß sie nicht sieht – und zu seiner Zeit wohl nicht sehen konnte –, daß auch in der industriellen Gesellschaft die Berufsqualitäten, berufliches Können und berufliche Leistung, zu den entscheidenden Produktionsmitteln geworden sind, denen gegenüber Kapital oder Rohstoffe verhältnismäßig belanglos, d. h. leichter ersetzbar sind. Das wichtigste an diesem Produktionsmittel Berufsqualifikation ist aber, daß es von der Person, die es erworben hat, kaum trennbar ist: ein Berufskönnen produktionswichtiger Art ist fast die einzige persönliche soziale Sicherheit, die der Mensch in den Krisen der modernen Gesellschaft besitzt. Das gilt für den Facharbeiter genauso wie für den Gelehrten.« (94, 241)

Diese Sätze treffen die Verhältnisse, stellen sie aber auf den Kopf. Wie steht es denn mit dem obersten Gesellschaftsprinzip, dem dauernd notwendigen und daher beständigen Bedürfnis nach Produktion? Unter welchen Verhältnissen wird denn produziert? *Marx* sah doch wohl genau, wenn er im Kommunistischen Manifest schrieb:

»In der bürgerlichen Gesellschaft ist die lebendige Arbeit nur ein Mittel, die aufgehäufte Arbeit zu vermehren. In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäufte Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu fördern.« (81, 541)

Marx wollte die Zweckrationalität der Arbeit, die nicht selbstgenügsam auf sich selbst bezogen ist, dem Zweck des Profites entreißen und dem Ziel der freien Lebensgestaltung der Arbeitenden zuführen. Er wollte also die mit dem Arbeitsvermögen des Menschen gegebene soziale Sicherheit vom Individuum lösen und vergesellschaften, indem das Kapital, das Eigentum an den materiellen Produktionsmitteln vergesellschaftet wird.

»Wenn also das Kapital in gemeinschaftliches, allen Mitgliedern der Gesellschaft angehörendes Eigentum verwandelt wird, so verwandelt sich nicht persönliches Eigentum in gesellschaftliches. Nur der gesellschaftliche Charakter des Eigentums verwandelt sich. Er verliert seinen Klassencharakter.« (81, 541)

Der Widerspruch zwischen prinzipiell gesellschaftlicher Produktion des gesellschaftlichen Reichtums einerseits und seiner privaten Aneignung andererseits soll aufgehoben werden, damit die Privatisierung gesellschaftlicher Not bei den Lohnabhängigen aufgehoben wird. *Schelsky* hält aber gerade an dieser Privatisierung fest, wenn er die Berufsqualifikation zum bestimmenden Produktionsmittel erklärt. Jeder Facharbeiter ein Produzent! Wohl

wahr, aber was geschieht mit der Verfügung über »sein« Produkt? Wer stellte ihm Rohstoffe und Werkzeuge zur Verfügung, und wer zahlt den Lohn und macht die Preise? Eben doch der Eigentümer der materiellen Produktionsmittel, die ihm die Verfügung über den Gewinn erlauben, da *dieses* Eigentum mit Rechtstiteln verknüpft ist, die solche Verfügungsgewalt sanktionieren und die Trennung der Gesellschaft in verfügende und nichtverfügende Bereiche säuberlich aufrechterhalten. Für die Masse der Bevölkerung stellt die Berufsausbildung also, das stellt *Schelsky* fest, eine Frage von Leben und Tod dar, bzw. von gutem oder schlechtem Leben. Was ein Mensch ist, entscheidet sich nicht an den Beziehungen zu seinem Ehepartner, seinen Kindern und Freunden, nicht an seiner Freizeitkommunikation oder seinen Hobbys, es entscheidet sich durch seine Stellung in der beruflich organisierten Arbeit. Der Beruf legt den Konsum-Standard fest, indem er eine bestimmte Einkommenshöhe festlegt, die durch individuelles Standhalten im Konkurrenzkampf noch leicht verbessert werden kann – von der Traumwelt des Totos und Lottos einmal abgesehen, die als wirksame Kompensatoren in der Versagungsgeschichte der beruflichen Karriere wirken.
Wenden wir uns dem Pfarrerberuf wieder zu. Wenn tatsächlich »ein Berufskönnen produktionswichtiger Art ... fast die einzige soziale Sicherheit (ist), die der Mensch in den Krisen der modernen Gesellschaft besitzt«, dann muß doch gefragt werden, wie sich der Pfarrerberuf in diesem Kontext ausmacht. Ist er produktionswichtig? Doch wohl nicht, jedenfalls nicht im unmittelbaren Sinne. Resultiert also die Krise im Selbstverständnis der Pfarrer aus ihrer marginalen Position zur Produktion? Hier muß man sich vor soziologistischen Kurzschlüssen hüten. Zunächst einmal ist darauf zu verweisen, daß die Kirche, wie oben erwähnt, kein Produktionsbetrieb ist, sondern Dienstleistungen anbietet. Es muß also zunächst die Stellung der so unterschiedlichen Dienstleistungen zur Produktion gesehen werden. Dieser »Überbau« ist der Gesellschaft ja keineswegs entbehrlich, wie schon das kontinuierliche Anwachsen des »tertiären Sektors« der Erwerbstätigkeiten aufweist. Die Krise im Selbstverständnis der Pfarrer, ihre Identitätskrise, ist ideologischer Natur. Die offizielle und von der Mehrzahl der Pfarrer mit individuellen Variationen internalisierte Selbstdarstellung der Kirche steht im Widerspruch zur

gesellschaftlichen Realität, und zwar ist dies nicht, was er zu sein vorgibt, ein produktiver Widerspruch, der Veränderungen initiieren könnte, sondern einer jener unbegriffenen, lähmenden Widersprüche, die die bürgerliche Gesellschaft des neuzeitlichen Christentums auszeichnen. Die gesellschaftlichen Funktionen der Kirche beziehen sich auf Vermittlungsleistungen im Wertsystem, auf Sozialisationsaufgaben, auf psychohygienische Funktionen der Persönlichkeitsintegration und Enttäuschungsverarbeitung und auf sozial-diakonische Funktionen mit dem Schwerpunkt der Randgruppenbetreuung. Das alles sind reale Dienstleistungen, die die Gesellschaft aufgrund ihrer aktuellen Bedürfnislage von der Kirche erwartet und die die berufliche Arbeit der Pfarrer qualifizieren. Die Kirche behält sich dabei die Interpretation der Bedürfnisse und die Strukturierung ihrer Angebote ausdrücklich vor und wehrt sich gegen jede Fremddefinition ihrer Praxis. Das kann jedoch nur dann gelingen, wenn die Relation der Kirche als einem sozialen Subsystem zur Gesellschaft realistisch und kritisch bestimmt wird. In dieser Perspektive besteht nun aber kein Anlaß, sich von der marginalen Position der Pfarrer stärker beunruhigen zu lassen als etwa von der der Sozialarbeiter oder anderer nicht-produktiver Berufe, deren Arbeit von Zielen her bestimmt ist, die wenigstens teilweise mit der herrschenden Leistungsideologie nicht übereinstimmen und deshalb andere, sozusagen oppositionelle Motivationen erfordert. – Die kirchliche Organisationskrise, die das zu lange zu starre Festhalten am Parochialsystem mit sich gebracht hat, und die naturgemäß die Pfarrer überfordern muß, sollte ebenfalls nicht zur Identitätskrise stilisiert, sondern auf dem Hintergrund einer kritischen Theorie der Kirche pragmatisch gelöst werden. Die mangelnde Fähigkeit zur Diagnose der eigenen Lage zeigt jedoch, daß das Professionalisierungsniveau der Pfarrer, d. h. die Qualität ihrer Ausbildung, erheblich verbessert werden muß.

4.3. Rolle

Einige Hinweise zur soziologischen Rollentheorie (vgl. 27; 51; 86) sollen den Versuch der Ideologiekritik des Pfarrerberufes erweitern und zugleich den nächsten Abschnitt vorbereiten. – Berufe werden als Rollenmuster gelernt und in gesellschaftlichen Positio-

nen eingenommen. Rollen sind von einem normativen System abhängig, das die Spielräume und Ziele sozialen Handelns festlegt. Normen werden repräsentiert durch Bezugsgruppen, deren Erwartungen im Widerspiel mit denen des Rollenträgers das Rollenhandeln bestimmen. So kann eine Rolle nur als Ausdruck einer Funktion begriffen werden; sie beruht auf der Wechselseitigkeit von Aktionen und Einschätzungen und ist niemals so etwas wie eine individuelle Qualität. Verhalten ist vielmehr »eine Funktion von Erfahrung«, wie *Laing, Phillipson* und *Lee* sagen, und »sowohl Erfahrung als auch Verhalten stehen stets in Beziehung zu irgend jemand anderem oder irgend etwas anderem als einem selbst«. (72, 20) Identität bildet sich in »interpersoneller Wahrnehmung«. Das Rollenspiel besteht also in einer ständigen Balance der eigenen Rollenselbstdeutung mit der Rollenfremdbestimmung durch die konstitutiven Bezugsgruppen sowie in der Balance der Erwartungen unterschiedlicher Bezugsgruppen, die diskrepante Normen repräsentieren. Rollenhandeln spielt sich deshalb immer in potentiellen oder aktuellen Konfliktfeldern ab. Das gilt besonders für die Kategorie der kommunikativen Rollen, z. B. Geschlechtsrollen, familiale Rollen, religiöses Verhalten, während die eher organisationsbezogenen oder technischen Rollen in ihrer unmittelbaren Struktur konfliktfreier angelegt sind. Hier kann auf die Bemerkungen zum zweckrationalen Handeln verwiesen werden. Für die Konfliktanalyse der kommunikativen Rollen gewinnt der Konsensusbegriff Bedeutung; der Konsensus kann als Ausbalancierung der Rollenkonflikte interpretiert werden. Den theoretischen Rahmen für dieses Verständnis bietet die Theorie der symbolisch vermittelten Interaktion, die *G. H. Mead* und seine Schüler entwickelt haben. Ihr zufolge vollzieht sich das Rollenspiel der Individuen als wechselseitige Antizipation der Rolle des anderen. Indem das Individuum vom andern her denkt, kann es sich gewissermaßen von außen her wahrnehmen. Dieser Vorgang vollzieht sich innerhalb des Systems aufeinander bezogener Rollen und führt zur Internalisierung sozialer Einstellungen; *Mead* bezeichnet diesen Vorgang als Antizipation des ›generalized other‹. Das Individuum muß sich in der Auseinandersetzung, gewissermaßen einer inneren Konversation, mit dem generalized other konstituieren. Die Antizipation des Handelns anderer ermöglicht leichtere Problemlösungen und erspart Umwege, da

immer schon ein gewisser Konsensus vorausgesetzt wird, der die Interaktion strukturiert. Ein so entwickeltes und organisiertes Selbst teilt sich in ein ›I‹ und ein ›me‹. Letzteres ist dabei die kontrollierende und gesellschaftliche Seite der Person – in Freudscher Terminologie etwa Über-Ich und Ich-Anteile –, während das ›I‹ die spontane und kreative Seite – Ich und Ich-Ideal – des Selbst darstellt, dessen Reaktion auf die Erwartungen anderer nie völlig determinierbar ist, es sei denn unter Zwang. – Das Ganze ist freilich ein ideales Modell. Seine gesellschaftlichen Realisierungen sind mehr oder weniger davon entfremdet, wie u. a. die Soziolinguistik *(Bernstein, Oevermann)* aufgewiesen hat. Denn kommunikatives Rollenhandeln und die damit verbundene Sprachfähigkeit hängen von der Vielzahl von differenzierten Kontakten und Kommunikationsmöglichkeiten, von der Reichhaltigkeit des individuell erworbenen Rollensatzes ab. Für Angehörige der Unterklasse ist aber gerade diese Reichhaltigkeit eingeschränkt, weil ihre sozialen Möglichkeiten insgesamt eingeschränkt sind. Hier liegt der Ansatzpunkt verschiedener Sozialisationsprogramme, z. B. der kompensatorischen und der emanzipativen Sozialisation.
An dieser Stelle wird die Verbindung mit dem Pfarrerberuf und der kirchlichen Praxis deutlich. Kirche und damit das berufliche Handeln der Pfarrer sind im wesentlichen kommunikativ bestimmt; Kommunikation ist die Praxis der Kirche. Leitendes Interesse muß deshalb die Förderung differenzierter Sprachfähigkeit ihrer Mitglieder sein, die kommunikatives Rollenhandeln an einem emanzipativen Wertsystem orientiert, das sich zu Sprachbarrieren und Sprachzerstörung der Gesellschaft kritisch verhält. Entsprechend muß es kirchliches Interesse sein, Verhaltensmuster zu fördern und deren Negation aufzuarbeiten, die restringiertes, passives Verhalten erzeugen und zum Ausdruck gesellschaftlicher Ohnmacht der Menschen werden. Die christliche Orientierung an den Schwachen der Gesellschaft, den Außenseitern und den Repräsentanten zerstörter Identität, den Stigmatisierten, hat deshalb nicht nur kompensatorische Programme zur Konsequenz, die die Kommunikationszerstörung innerhalb der bestehenden Verhältnisse immer wieder ausgleichen, sondern letztlich eine Veränderung dieser zerstörerischen Verhältnisse selbst. Die Professionalisierung dieser Einstellung im Pfarrerberuf macht deshalb seine

individuelle und kirchliche Konfliktlage aus, die im ersten Kapitel hinsichtlich der Theologiestudenten untersucht wurde. *Dreitzels* Kategorien abweichenden, pathologischen Rollenhandelns sind deshalb für die kirchliche Praxis unmittelbar relevant. (27) Diese Relevanz hat zwei Aspekte; einerseits betrifft die Pathologie gesellschaftlichen Rollenhandelns den professionellen Anspruch kirchlichen Handelns, nämlich helfend und begleitend in der Gesellschaft zu wirken, wie es *Dahm* formuliert (26, 116 ff.), andererseits müssen die pathologischen und pathogenen Erscheinungen der kirchlichen Praxis selbst aufgearbeitet werden. Eine Übertragung der Kategorien abweichenden Verhaltens auf den Pfarrer ergibt folgendes Bild:

1. Sind die Normen, an denen die Rollenbeziehung ausgerichtet ist, mehrdeutig oder unklar, kommt es zu *Orientierungsstörungen.* Sie bestehen für den Pfarrer z. B. darin, daß die offiziellen Ziele kirchlichen Handelns in den Kirchenordnungen sehr allgemein und ohne soziale Konkretion festgelegt sind und daß auch die übliche theologische Zielbestimmung mit dem Pauschalbegriff der Verkündigung keine Konkretion erbringen kann. Eine Identifizierung mit diesen globalen Bestimmungen erschwert oder verhindert die realitätsgerechte Wahrnehmung gesellschaftlicher Normen und Anforderungen, die an ihn herangetragen werden, und führt zu deren Disqualifikation als »uneigentlichen« Zumutungen, die mit der Verkündigung des Evangeliums nichts zu tun haben. Die Dialektische Theologie hat diese Orientierungsschwierigkeiten verschärft. Das Ergebnis ist eine Normenschwäche kirchlichen Handelns.
2. Bringt das Ich nicht die reflexive Kraft auf, sich mit den Rollenerwartungen der anderen auseinanderzusetzen, sind *Distanzierungsstörungen* das Ergebnis und zwanghafte oder ziellose Handlungen die Folge, wie man sie bei Pfarrern beobachten kann, die die Pluralität der Einstellungen und Bedürfnisse ihrer Gemeinden nicht interpretieren können oder infolge ideologischer Selbstdefinition nicht wahrnehmen.
3. Damit verbunden ist die Möglichkeit zu *Kontaktstörungen* zwischen den kirchlichen Rollenpartnern, die zu den innerkirchlichen Kommunikationsschwierigkeiten führen.
4. Bei einer *Isolierung von der Außengruppe* sind Unterprivilegierung bis hin zur Diskriminierung die Folge; der problematisierte gesellschaftliche Status der Pfarrer weist auf eine solche Isolierung ebenso hin wie die Tatsache, daß viele Pfarrer überwiegend oder ausschließlich Theologen zu ihren engeren Bekannten und Freunden zählen.
5. Eine *Isolierung von der Eigengruppe,* wie sie die parochiale Arbeitssituation allzu oft erbringt, führt schließlich zu Stigmatisierung und Milieuverlust, die durch den hohen sozialen Status des Pfarrers zwar kompensiert werden, aber doch Verhaltensstörungen zur Folge haben.

Es würde sich lohnen, diese hier eher hypothetische Übersicht durch empirische Forschung zu konkretisieren. Die Beobachtungen von *Thomas* zur »ekklesiogenen Neurose« könnten dazu ebenso einen Anhalt geben wie die Analyse der Identitätskrise der Theologiestudenten. Denn Rollenübernahme ist Berufssozialisation. Berufe setzen ja ein mehr oder weniger hohes Maß an Ausbildung, an Professionalisierung voraus, sofern bestimmte gesellschaftliche Funktionen verberuflicht sind. Ausbildung ist Erwerb der Qualifikationen für Rollenhandeln, ist Berufssozialisation. Ihre Eigenart besteht in der prospektiven Auseinandersetzung mit der beruflichen Praxis. Dabei werden Einstellungen erworben, die dann die späteren aktuellen Auseinandersetzungen bestimmen und Lösungsmuster in Konflikten nahelegen. Hat jedoch die Ausbildung disfunktionale Einstellungen internalisiert, so sind Berufskrisen unausweichlich. Die Lernprozesse der Ausbildung haben das spannungsreiche Ziel der reflektierten Identitätsbildung und des kritischen Realitätsbezuges. Lernen vollzieht sich in immer erneuten Identifizierungsvorgängen und Objektbesetzungen, die immer wieder kritisch überprüft werden. Damit stellt Lernen einen Modellfall für das Verhalten in der beruflichen Praxis dar. Von der Art der Lernorganisation hängt dementsprechend das Ausmaß der beruflichen Sozialisationsschäden und der Disposition zu abweichendem Verhalten ab.

Abschließend noch ein Hinweis zur Ideologiekritik des Rollenbegriffes; denn wie die Begriffe des Amtes, des Dienstes und des Berufes muß auch der der Rolle sich an der Kritik der Gesellschaft ausweisen, soll er nicht zur Befestigung ihrer – und seiner – Widersprüche beitragen. Dazu eine Bemerkung von *Adorno*:

»Rollen haben die Menschen in einem Strukturzusammenhang der Gesellschaft, der sie sowohl zur puren Selbsterhaltung dressiert wie die Erhaltung ihres Selbst ihnen verweigert. Das allherrschende Identitätsprinzip, die abstrakte Vergleichbarkeit ihrer gesellschaftlichen Arbeit, treibt sie bis zur Auslöschung ihrer Identität. Nicht umsonst ist der als wertfrei sich gerierende Begriff der Rolle vom Theater erborgt, wo Schauspieler nicht real die sind, welche sie spielen. Gesellschaftlich drückt solche Divergenz den Antagonismus aus. ... Der Begriff der Rolle, unanalysiert von der sozialen Fassade bezogen, hilft, das Unwesen der Rolle zu perpetuieren.« (2, 141)

Für den Pfarrer ergibt sich daraus die Aufgabe, seine Rolle beruflicher Arbeit in der Kirche kritisch anzunehmen und unter dem

Aspekt der darin angelegten Widersprüche im Blick auf ihre Aufhebung zu realisieren. Daraus kann er die Chance entwickeln, im Umgang mit Menschen als Rollenträgern das Problem gesellschaftlich verweigerter oder gebrochener Identität zu bearbeiten und transparent zu machen. Eben diese Aufgabe aber stellt sich als christlicher Auftrag, der nicht zuletzt darin besteht, ungebrochene Identität zu proklamieren und ihre Realisierung zu erkämpfen.

5. Berufsfeldanalyse und Kirchentheorie

5.1. Beziehungsebenen pastoraler Praxis

Eine Analyse des beruflichen Handelns der Pfarrer konkretisiert sich als Berufsfeldanalyse. Diese impliziert, daß Kirche als soziales System begriffen wird. Das wiederum bedeutet, daß eine allgemeine Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft den Bedeutungsrahmen für eine Analyse der Berufspraxis in der Kirche abgeben muß. Die folgenden Überlegungen gehen vom beruflichen Handeln des Pfarrers aus und versuchen, die drei grundlegenden Beziehungsebenen dieses Handelns zu bestimmen. Im Anschluß daran können einige Konflikte des Berufsfeldes sowie die grundlegenden Funktionen pastoraler Praxis skizziert werden. Die Ausführungen müssen sich freilich insgesamt auf thesenhafte Zusammenfassungen beschränken, um den Rahmen dieser Studie nicht zu sprengen.
Für das berufliche Handeln des Pfarrers lassen sich drei Beziehungsebenen unterscheiden, von denen her unterschiedliche Handlungsforderungen abzuleiten sind: Kirche und Gesellschaft, Berufsfeld und verfaßte Kirche, Pfarrer und Berufsfeld.

Kirche und Gesellschaft. Als kirchlicher Repräsentant in der Gesellschaft muß der Pfarrer religiöse Bedürfnisse und ihre Artikulation erkennen, ihren Stellenwert bestimmen und ihnen angemessen und kritisch gerecht werden können. Er muß seinen Standort und die Stellung der Kirche in der Gesellschaft kritisch bestimmen können. – Mit diesen Sätzen ist eine Fülle von Problemen angesprochen. Theoretisch lassen sie sich in einer Theorie der

Religion fassen, die sowohl die Religionskritik als auch eine Theorie des neuzeitlichen Christentums, d. h. der christlichen Prägung der bürgerlichen Gesellschaft, umfaßt und kritisch in Beziehung setzt. Die historische Bedeutung der Religion ist im Blick auf eine mögliche künftige Bedeutung zu bestimmen und mit den praktischen Konsequenzen dieser Bestimmungen in Beziehung zu setzen. Das bedeutet, daß die Funktion der Religion im gesellschaftlichen Wertbildungsprozeß, d. h. in der Sphäre der leitenden Werte, die die Selbstinterpretation und Integration, die Enttäuschungsverarbeitung und Basismotivation für Verhalten bestimmen, analysiert wird. Diese Analyse muß als kritische Funktionsbestimmung in Praxeologie, d. h. wissenschaftlich geklärte Handlungsmuster, überführt werden. Die Marxsche Religionskritik hat diesen Zusammenhang kritischer Erkenntnis mit praktischer Tätigkeit erkannt, wenn es beispielsweise heißt, daß die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik zu verwandeln ist, und daß Kritik hier praktisch-sinnliche Tätigkeit heißt, die jene Zustände aufhebt, die das religiöse Elend nötig machen, weil es elende Zustände sind. – Die Diskussion über den gesellschaftlichen Stellenwert des Wertbildungsprozesses und den Anteil der Religion daran, ist nicht abgeschlossen. Sie soll hier auch nicht geführt werden, da es lediglich darum geht, die pastoralen Handlungsebenen thetisch aufzuweisen. Soviel sollte klar sein, daß die Vertreter der kirchlich organisierten Religion ihre spezifische, d. h. die christliche, Religionskritik mit der gesellschaftlichen Religionskritik und dem Wertproblem überhaupt in Beziehung setzen müssen. Das muß zum einen in der theoretischen Auseinandersetzung geschehen, zum andern aber in der unmittelbaren praktischen Arbeit selbst, die den Pfarrer ja ständig mit dem Problem der Religion und der gesellschaftlichen Werte und Grundeinstellungen konfrontiert. Die Konzepte für den kirchlichen Unterricht, für die Seelsorge, für alle Kommunikations- und Repräsentationsvorgänge hängen in ihrer praktischen Konsequenz von ihren religionskritischen Bestimmungen ab. Fehlt die Religionskritik oder ist diese verkürzt, müssen ideologische und affirmative Programme die Konsequenz sein. Denn Religion konkretisiert sich nicht abseits der gesellschaftlichen Interessen und ihres Antagonismus'. Vielmehr sind alle Formen von Herrschaft und Knechtschaft religiös gedeutet worden; auch haben sich umgekehrt diese Inter-

essen immer wieder der Sprache der Religion bedient, um ihre Legitimation darzustellen. Religionskritik ist die Bestimmung der eigenen, praktisch-politischen Interessen der Kirche und des Pfarrers.

Berufsfeld und verfaßte Kirche. Kirche ist als soziales System innerhalb der Gesellschaft zu bestimmen und steht in ständiger Korrespondenz mit dieser; diese Zusammenhänge der System-Umwelt-Beziehung lassen sich systemtheoretisch, z. B. mit dem von *Luhmann* erarbeiteten Instrumentarium, analysieren. Es läßt sich dann aufweisen, wie der Differenzierungsprozeß der Gesellschaft zur Konstituierung relativ fest abgrenzbarer Subsysteme führt, die untereinander in vielfältigen Beziehungen stehen. Es läßt sich weiter zeigen, daß die Entwicklungsmöglichkeiten dieser Subsysteme davon abhängen, wieweit sie in der Lage sind, die ständig wachsende Komplexität ihrer Umwelt selektiv zu verarbeiten und sich ihrerseits komplexer zu organisieren. Für die Kirche bedeutet das, daß die Probleme ihrer Binnenorganisation dann wachsen, wenn sie in einem aktiven Korrespondenzverhältnis zur Gesellschaft steht. Die Probleme der institutionellen Verfassung der Kirche erfordern deshalb erhöhte Beachtung. Für den Pfarrer ergeben sich damit ganz andere Handlungsanforderungen als auf der ersten Ebene. Innerhalb der kirchlichen Bürokratie muß er die Probleme einer bürokratischen Großorganisation begreifen und rational damit umgehen können. Er muß Verwaltungs- und Entscheidungsvorgänge auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Verfaßtheit beurteilen und mitvollziehen können. Dabei muß er seinen Standort im Konflikt zwischen Hierarchisierung und Demokratisierung bestimmen können; denn auch die Kirche ist als Großorganisation der Gesellschaft von diesem Konflikt nicht ausgenommen. Ließ sich die Aufgabe der ersten Ebene als Religionskritik bestimmen, so auf der zweiten als Kirchenpolitik. Ihren theoretischen Ausdruck findet Kirchenpolitik in einer innerkirchlichen Konfliktanalyse. *Spiegel* hat z. B. den Konflikt der Kirchenleitungen analysiert, der sich aus der unbestimmten Allgemeinheit des kirchlichen Organisationsziels (»Verkündigung«) und der Konkretheit der praktischen Vorgänge ergibt, die keineswegs eindeutig aus dem kirchlichen Globalziel abgeleitet werden können, sondern durch relativ autonome Interpretationen gewon-

nen werden. (99, 20 ff.) Gegen *Spiegels* Analyse ist freilich einzuwenden, daß er die offizielle Zielbestimmung kirchlicher Praxis nicht selbst kritisiert, sondern unbefragt läßt: »Der materiale Inhalt der Verkündigung ist der Kirchenleitung wie der ganzen Kirche vorgegeben.« (99, 21) Das ist eine dogmatische Aussage, die an einer Funktionsbestimmung kirchlichen Handelns erst zu überprüfen wäre. Und gerade die tatsächlichen, empirischen Funktionen der kirchlichen Praxis im pastoralen Berufsfeld zeigen, daß der Verkündigungsbegriff nicht mehr geeignet ist, um daraus konkrete Praxis in der geforderten Breite und Differenzierung abzuleiten, und daß er auch keine theoretische Legitimation dieser tatsächlichen Praxis erlaubt. Berufsfeld und Zielvorstellung der Machtträger in der kirchlichen Organisation stehen also in einem widersprüchlichen Verhältnis, das dem Pfarrer abverlangt, Teile seiner Arbeit als Konfliktorganisation zu begreifen. Das setzt freilich ein politisches Verständnis von Praxis voraus und legt gewerkschaftliche Organisation nahe. Denn Kirche ist nun einmal, auch wenn das der offiziellen Ideologie noch so sehr widerspricht, ein »Arbeitgeber«, d. h. eine gesellschaftliche Großorganisation, die berufliche Arbeit vermittelt und die entsprechenden Abhängigkeiten schafft. »Insgesamt«, so schreibt *Marsch*, »wird die evangelische Kirche in ihrem Personalbestand auf 120 000 Arbeitnehmer geschätzt; etwa ebenso viele arbeiten im Rahmen des Diakonischen Werks.« (79, 212) Das ist ja nun wahrhaftig keine unbeträchtliche Zahl von Menschen, deren gesellschaftliche Existenz von kirchlicher Arbeit und ihrer Organisation abhängig ist. Um so dringender ist es, die Gesellschaftlichkeit dieser Arbeit nüchtern zu bestimmen und mit den kirchlichen Zielsetzungen kritisch in Beziehung zu setzen. Arbeitsplatzsicherung und Bestimmung des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit sind aber gewerkschaftliche Aufgaben. Kirchenpolitik findet hier eine ihrer konkreten Organisationsformen; andere liegen in den Chancen innerkirchlicher Gruppenbildung, in der Demokratisierung kirchlicher Kontroll- und Entscheidungsgremien und in der praktischen Solidarität der kirchlichen Funktionsträger in der Berufspraxis selbst. All das ist erst im Entstehen begriffen. Allzu lange hatte ein praxisfeindlicher, dogmatischer Kirchenbegriff verhindert, auch die kirchliche Organisation als Form gesellschaftlicher Praxis zu begreifen. – Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen

nicht geleugnet werden, daß die Kirche sich für ihre Praxis in relativer Autonomie Zielsetzungen geben kann, die zu allen übrigen gesellschaftlichen Zielsetzungen in Opposition stehen. Aber das setzt gerade eine Bestimmung des gesellschaftlichen Charakters von Kirche voraus.

Pfarrer und Berufsfeld. Als dritte Handlungs-, Beziehungs- und Konfliktebene ergibt sich für den Pfarrer sein unmittelbares Berufsfeld, überwiegend also die parochial verfaßte Gemeinde. Hier muß er den konkreten Ansprüchen differenzierter gesellschaftlicher Gruppen und den daraus resultierenden Konflikten funktional begegnen können. Er muß kontaktfähig und kommunikationsfreudig sein. D. h. er muß kommunikationstheoretisch und -praktisch ausgebildet sein und die verschiedenen Arten der Gesprächsführung und Gruppenarbeit beherrschen. Er muß schließlich seine differenzierten pädagogischen, therapeutischen, symbolischen und rhetorischen Aufgaben in ein Konzept kirchlichen Handelns integrieren und dieses politisch bestimmen können. Eine kritische Theorie kirchlichen Handelns bestimmt also die Aufgaben der dritten Ebene. Sie muß die Perspektiven für die rhetorischen Aufgaben, für Sozialisation und therapeutische Arbeit entwickeln und miteinander verknüpfen. Sie muß die Grundbestimmungen für berufspraktisches Verhalten, z. B. Kooperationsfähigkeit und Kommunikation ausarbeiten. Sie muß ferner Kriterien für eine rationale Zeitplanung, d. h. Prioritätensetzung der praktischen Aufgaben abgeben. Eine Theorie kirchlichen Handelns muß die Kategorien für die empirische Analyse der jeweiligen Berufsprobleme bereitstellen; sie muß also das diagnostische Potential für die Praxis erhöhen. Wie dringend notwendig das ist, zeigen die vielen unbegriffenen Praxiskonflikte der Pfarrer, die zu einem verbreiteten Resignationssyndrom geführt haben, das sich zur Rationalisierung seine entsprechende Dogmatik sucht, nämlich jene verhängnisvolle monophysitische Einstellung, die die Kirche traditionsgemäß bestimmt und ihren Intentionen immer wieder entfremdet: Die Aufnahme des Axioms der Unwandelbarkeit grundlegender Aussagen durch die nachbiblische antike Theologie führte bei *Augustin* zu einem Kirchenbegriff, der Kirche als irdische Gestalt der civitas Dei begriff, als Abbild der Ewigkeit in der Zeit. Folgerichtig wurden Theoriemuster entwickelt, die ein

festes Oben und Unten kennen, sich in Physik (Wandelbarkeit) und Metaphysik (Unwandelbarkeit) spalten und Handeln nur als Wiederholung oder Akkomodation erklären und begreifen, so wie Erkenntnis mimetisch als Erinnerungsakt vollzogen wird. Die Bewegungen der Praxis liefen dieser ontologischen Theorie jedoch davon und provozierten eine Theologie als Reflexion auf die historischen Unstimmigkeiten der Kirche. Aber auch diese theoretische Krisenmentalität muß zugunsten einer Neuorientierung aufgegeben werden, die das Axiom der Unwandelbarkeit der Basissätze und »eigentlichen« Praxis fallen läßt. Eine Theorie kirchlichen Handelns muß von der Einheit von Praxis und Geschichte ausgehen und voraussetzen, daß Praxis immer nur das Ergebnis der menschlichen Auseinandersetzung mit der Realität ist, auch die kirchliche Praxis.

5.2. Pastorale Funktionsanalyse in politischer Perspektive

Eine Funktionsbestimmung pfarramtlicher Praxis kann von verschiedenen empirischen Daten ausgehen. So haben die Untersuchungen von *Spiegel* (100) und *Bormann* (11) Aufschlüsse über den tatsächlichen Zeitaufwand der Pfarrer für ihre einzelnen praktischen Tätigkeiten erbracht, die Rückschlüsse auf den Stellenwert dieser Funktionen erlauben. Die Ergebnisse zeigen, daß der Zeitaufwand der Pfarrer für ihre Arbeit erheblich ist; *Spiegel* ermittelte eine durchschnittliche Zahl von 72,9 Stunden in der Woche (100, 181); *Bormann* gibt eine Schwankung zwischen 55 und 100 Stunden an. (11, 338) In der Rangfolge der Prioritäten stellt er – anders als *Spiegel* – eine Verlagerung von der Predigt und den Gottesdiensten auf den Unterricht an die oberste Stelle fest. Ein Konflikt liegt darin, daß die Zahl der wahrzunehmenden Funktionen im parochialen Rahmen dazu führt, daß der weitaus größte Teil der Arbeitszeit nicht zur freien Disposition steht, sondern fest von vorgegebenen Aktivitäten verbraucht wird. Nach *Bormann* ist vor allem die freie Zeit für seelsorgerliche Arbeit und für wissenschaftliche Weiterbildung sehr beschränkt. Die Pfarrer werden offenbar mit diesem Konflikt nur schwer fertig; darin zeigt sich an, daß sie den gesellschaftlichen Charakter ihrer Arbeit nicht einschätzen können. Arbeit bedeutet Anstrengung,

die um bestimmter Ziele willen ertragen und durchgestanden wird. Das Ausmaß der in der Arbeit möglichen Selbstverwirklichung oder aber Entfremdung hängt nun aber von der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit ab. Der Druck, den die Pfarrer oft genug als den ihres schlechten Gewissens erfahren, ist der Druck einer Gesellschaft, die ihre Forderungen an die Kirche und der Druck einer kirchlichen Organisation, die ihre Forderungen an die Pfarrer stellt. Durch individuelle Verhaltensweisen, etwa Fleiß oder Arbeitsverweigerung, kann dieses Problem nicht gelöst werden. Das gelingt nur, wenn die Funktionen präzise bestimmt und von daher Prioritäten gesetzt werden. Eine vorschnelle Spezialisierung, d. h. die Aufspaltung der empirisch vorfindbaren Schwerpunkte zu spezialisierten Pfarrerberufen hat sich in der Parochie bisher noch nicht durchsetzen können. Wohl aber sind Kooperationsmodelle erfolgreich und bringen schon deshalb eine Entlastung der Pfarrer, weil sie eine rationalere Interpretation und Zielbestimmung der Arbeit durch die wechselseitige Kritik der Kollegen ermöglichen.
Eine zweite Möglichkeit, empirische Ausgangsdaten zur Funktionsbestimmung kirchlicher Praxis zu gewinnen, ist eine repräsentative Erhebung der Einstellung und Bedürfnisse der Bevölkerung, wie sie etwa die EMNID-Umfrage von 1967 leistet. (57) Hier wird sehr deutlich, daß die Masse der Bevölkerung massiv an Seelsorge und Diakonie interessiert ist, also an praktisch-therapeutischer Zuwendung, daß aber symbolische Vermittlung von Sinn, Wertdeutung durch religiöse Rhetorik im Gottesdienst, nicht gefragt ist. Auch der Unterricht wird als nicht so wichtig eingeschätzt, was nach den breiten negativen Erfahrungen durch Generationen auch nicht verwundern dürfte. *Dahm* hat diese empirischen Ergebnisse eindrücklich analysiert und von daher die zentrale Funktionsbestimmung der Kirche als »helfende Begleitung« abgeleitet, die auf öffentliche Repräsentanz angewiesen ist. (26, 116 ff.)

Grundlegend für die gesellschaftlichen Funktionen der Kirche sind zwei Bezugspunkte: das soziale System der Familie einerseits und die gesellschaftlich nicht voll integrierten Gruppen andererseits. Leider können diese Zusammenhänge hier nicht breit untersucht werden; es muß bei einigen Bemerkungen bleiben, die

die Problemrichtung markieren. Der parochiale und der nichtparochiale Aspekt kirchlicher Organisation können dabei unterschieden werden.

Kirche, Familie, Freizeit. Die Radikalisierung der Arbeitsteilung seit der Industrialisierung hat zu einer Spaltung der ehemals relativ integrierten Lebensbereiche geführt. Familienleben und berufliche Arbeit spielen sich in getrennten gesellschaftlichen Bereichen ab, jedenfalls für die Masse der Lohnabhängigen, die zwischen Wohnung einerseits, Betrieb oder Büro andererseits pendeln. Diese Pendelbewegung überbrückt bekanntlich oft erhebliche Distanzen zwischen Wohnung und Betrieb. Man muß nun freilich sehen, daß hier keine reine Trennung von Arbeit und Freizeit vorliegt. Denn die Wohnung ist ebenfalls ein Bereich intensiver Arbeit. Nur daß Hauswirtschaft bisher nicht als Beruf im oben definierten Sinne gilt. Es fehlt das grundlegende Merkmal des Lohnes. Die private Hauswirtschaft verbraucht keine produktive, sondern reproduktive Arbeit. Sie ist der Ort der – wenigstens teilweisen – Regeneration der Arbeitskraft und der Generation gesellschaftlicher Bedürfnisse, die überwiegend durch Konsum befriedigt werden. Betriebliche Produktionswirtschaft und familiale Konsumwirtschaft bedingen sich deshalb gegenseitig. Sie können nicht voneinander isoliert werden; sie sind Bestandteile des ökonomischen Systems insgesamt. Mit dem Wachsen der industriellen Produktivität muß deshalb auch die Menge der Bedürfnisse wachsen, die durch erhöhten Konsum befriedigt werden. Ebenfalls muß jener Bereich sich ausdehnen, der Freizeit genannt wird. – Die Familie hat also den Bereich der Produktion abgegeben, d. h. die Vermarktung der Arbeitskraft reduzierte die familialen Funktionen auf die Reproduktion dieser Arbeitskraft, von der der Lebensunterhalt nunmehr abhängt und nicht mehr, wie zuvor, von der unmittelbaren Eigenproduktion der Verbrauchsgüter. Die Familie mußte jedoch weitere Funktionen abgeben, vor allem die politischen und wichtige Teile der erzieherischen. Politik im Dorf oder in der Stadt, geschweige denn in größeren geographischen Einheiten, ist längst nicht mehr von den Machtkämpfen der Großfamilien bestimmt. Und die Einrichtung des öffentlichen Schulwesens hat die Sozialisation der Individuen zu einem guten Teil aus der Familie in die Institution der Schule

verlagert und so neu vergesellschaftet. Schließlich sind aber auch die therapeutischen und fürsorgerischen Funktionen der Familie reduziert. Die Pflege der kranken und die Versorgung der alten Familienmitglieder muß zu einem guten Teil ebenfalls von anderen gesellschaftlichen Institutionen wahrgenommen werden, weil die Reduktion des Hauses auf die Wohnung und der Groß- auf die Kleinfamilie zu einer Verminderung ihrer sozialen Kapazität geführt hat. Gleichwohl müssen Schule, Krankenhaus und Altersheim aus ihrer Beziehung zur familialen Situation verstanden werden. Denn die Familie ist jene gesellschaftliche Institution, die immer noch die Pflege und Integration der zwischenmenschlichen Beziehungen besorgt. Die Kleinfamilie ist jedoch durch diesen Anspruch überfordert. Sie erlebt die Ausgliederung der Funktionen krisenhaft und ist blinden Anpassungszwängen ausgesetzt. Der ökonomischen Abhängigkeit entspricht eine entpolitisierte, resignativ-apathische Grundeinstellung. Die Familie reproduziert damit autoritäre Einstellungen, die die Vermarktung der Arbeitskraft fördern. Denn die betrieblich organisierte Arbeit ist tendenziell individueller Autonomie und kollektiver Solidarität, also demokratischer Mitbestimmung und Selbstbestimmung, solange entgegengesetzt, wie die private Aneignung des Gewinns betrieblicher Arbeit und die Verfügung über die Produktionsmittel und die Vermarktung der Arbeitskraft anhält.
Die betrieblich organisierte Arbeit ist dem Einfluß der Kirche weitgehend entzogen, wie überhaupt jede außerbetriebliche Einwirkung in den großen Betrieben ausgeschaltet ist. Die kirchlichen Aktivitäten sind deshalb überwiegend auf die außerbetriebliche Situation bezogen, sieht man von der kleinen Gruppe der Industrie- und Sozialpfarrer und der Sozialsekretäre und ihrer – allerdings äußerst wichtigen – Arbeit ab. Die Interessen und Bedürfnisse der beruflichen Arbeit werden vielmehr von den Gewerkschaften wahrgenommen, mit denen die Industriepfarrer in der Regel auch eng zusammenarbeiten. Damit zeichnet sich eine Funktionsteilung großen Ausmaßes ab: Die Großorganisation der Gewerkschaften vertritt und organisiert die Interessen, die unmittelbar mit dem Arbeitsprozeß verknüpft sind, z. B. Lohnpolitik und Mitbestimmung, Arbeitsplatzsicherung und soziale Sicherung, während als zweite gesellschaftliche Großorganisation die Kirche die Interessen und Bedürfnisse des außerbetrieblichen Lebens organisiert. Dabei

befindet sie sich allerdings in Konkurrenz mit den Massenmedien und der Freizeit-Industrie bis hin zu den Reiseunternehmen. Zentrale Positionen bleiben ihr jedoch vorbehalten, vor allem diejenigen, die ihr die Funktionen der helfenden Begleitung zuschreiben, d. h. den emotionalen Beistand in individuellen und familiären Krisensituationen, der an die Wertrepräsentanz durch die Kirche gekoppelt ist. Und auch die Betreuung nicht- oder teilintegrierter Gruppen wird zu einem großen Teil Aufgabe der Kirche bleiben, da jede Umverteilung dieser Funktionen eine Umverteilung des gesellschaftlichen Steueraufkommens zur Voraussetzung hätte. Die Kirchensteuern erweisen sich bei näherem Zusehen ohnehin viel weniger als religiöse Anerkennungsgebühr, sondern sie stellen ein normales gesellschaftliches Aufkommen dar, das zu gesellschaftlichen Zwecken verwendet wird; die Funktionsteilung von Kirche und Staat ist demgegenüber eher zweitrangig, jedenfalls solange die leitenden Werte nicht allzu kontrovers werden und den Staat zwingen, die gesellschaftlichen Aufgaben der Kirche in eigene Regie zu nehmen. Das Selbstverständnis einer pluralistischen Gesellschaft läßt das jedoch als unwahrscheinlich erscheinen.

Wenn also die familiale Situation die Basis der kirchlichen Arbeit im parochialen System ist, so muß der Stellenwert dieser Arbeit empirisch und kritisch präzise bestimmt werden. Das bedeutet, daß die leitenden Werte, die die kirchlichen Funktionen strukturieren, zu überprüfen sind. Das kann in der funktionalen Analyse selbst geschehen. – Die Aktivitäten der Kirche im familialen Beziehungsfeld lassen sich in zwei Aufgabengruppen unterscheiden, die freilich miteinander verknüpft sind: seelsorgerlich-therapeutische Arbeit und sozialisationsbegleitend-emanzipative Arbeit. Es sind also stabilisierende und integrierende mit emanzipierenden und systemtranszendierenden Funktionen miteinander zu verknüpfen und aufeinander zu beziehen.

Seelsorge ist im wesentlichen Trauerarbeit. Sie dient im individuellen Bereich der Aufarbeitung psycho-sozialer Krisen, die im familialen System zunehmend schwieriger zu verarbeiten sind, also anläßlich Geburt, Pubertät, Eheschließung und Tod. *Spiegel* hat den Stellenwert der entsprechenden Amtshandlungen für diesen Zusammenhang aufgewiesen. (101, 212–231) In diesen Bereich der psychohygienischen Krisenbewältigung gehört auch die Arbeit

mit Gruppen, die zum Typ der Versorgungsgruppen gehören. (Vgl. 26, 245–263) Diese Gruppen, z. B. Frauenhilfen oder Altengruppen, oft übrigens auch die Kirchenvorstände, erfüllen für ihre Mitglieder die Funktion, soziale Kontakte und Kommunikationsmöglichkeiten bereitzustellen. Sie gewähren Geborgenheit und schützen den einzelnen damit vor Isolierung. Individuelle und gruppenspezifische Seelsorge und Betreuung – man kann noch die seelsorgerlichen Therapiegruppen hinzuzählen, deren Struktur von *Stollberg* u. a. (103) analysiert ist – zählt zu den unaufgebbaren Bestandteilen kirchlicher Arbeit. Als organisatorische Basis ist das parochiale System oder auch eine Regionalisierung mit Schwerpunktbildung, z. B. durch Beratungsstellen, weiterhin unentbehrlich. Diese Arbeit kompensiert die durch die kapitalistische Gesellschaftsstruktur immer wieder entstehenden individuellen, sozialen und gruppenspezifischen Krisen. Sie arbeitet der immer drohenden Isolierung entgegen und integriert die psychischen Strukturen der Menschen. Nicht ohne Grund definiert die Bevölkerung ihre Bedürfnisse hinsichtlich kirchlicher Arbeit eindeutig von hier her. Diese Arbeit kann dazu beitragen, das Entstehen und die Verbreitung der Anfälligkeit für präfaschistische oder faschistoide Einstellungen zu bekämpfen. Hier liegt ihr politischer Stellenwert; zum anderen besteht er darin, daß er der Kirche eine denkbar breite soziale Basis sichert. Es ist allerdings klar, daß die kirchliche Arbeit sich diesen Bereich weithin erst neu erschließen muß. Die Methodologie seelsorgerlicher Begleitung und Therapie wird erst in den jüngsten Jahren zögernd entwickelt; Gruppendynamik und klientenzentrierte Gesprächstechniken setzen sich erst langsam in der Ausbildung durch. Rationale Methoden und klar angebbare politische Ziele sind jedoch für diese wie für jede andere Arbeit notwendig. Dabei muß die religiöse Vermittlung aller zu bearbeitenden Probleme beachtet und entsprechend diagnostiziert werden. Das ist nur möglich, wenn die Gesellschaftlichkeit von Religion und religiösen Einstellungen erkannt ist und der Pfarrer damit rational umgehen kann.
Die Zielrichtung der Arbeit im *Sozialisationsbereich* muß dagegen anders akzentuiert werden. Bestand die gesellschaftskritische Intention der seelsorgerlichen Arbeit in der Bearbeitung der inhumanen Grundeinstellungen zu den menschlichen Grundproblemen,

wie Geburt, Tod, Sexualität und Kommunikation, so richtet sie sich im Sozialisationsbereich auf Aktivierung der Menschen, d. h. auf die Vermittlung von Einstellungen, die sie befähigen, die Ursachen psychosozialen Elends zu bekämpfen und ihre Bedürfnisse rationaler zu organisieren. Die Kirche ist ja die einzige gesellschaftliche Institution, die in voller Breite alle Bevölkerungsschichten durch Kinder-, Jugend- und Erwachsenenbildung erreicht. Sie ist in allen Schulzweigen einschließlich der Hochschulen ebenso präsent wie auf dem Gebiet der frühkindlichen Erziehung oder der Erwachsenenbildung. Der schulische Religionsunterricht, dessen Problematik sich seit einigen Jahren in einer Flut von Publikationen spiegelt, ist nur ein Ausschnitt aus diesem Bereich. Die Orientierungskrise hat eine Fülle von Interpretationsversuchen und neuen, experimentellen Konzeptionen ergeben. Sie sind dann weiterführend, wenn die gesellschaftlichen Anpassungsmuster diagnostiziert und aufgebrochen werden, wie das z. B. in dem Konzept von *Trommershäuser* realisiert wird. (109, 6 f.) Hier wird eine Politisierung der verhaltensleitenden Einstellungen, d. h. Aktivierung und Bewußtmachung, Solidarisierung und Förderung von Kritikfähigkeit, unter bewußtem Rückgriff auf die biblische Tradition vollzogen. Dieser Rückgriff ist jedoch nicht mehr exegetisch-hermeneutisch strukturiert, sondern von einer praktisch-kritischen Aneignung von Verhaltensmustern durch Bearbeitung analoger Probleme der Schüler selbst bestimmt. Dieser Unterricht, den *Stoodt* zuerst programmatisch forderte, ist interaktionsbezogen. (104, 39–51) Der Unterrichtende muß dabei freilich in der Lage sein, die emotionalen Dimensionen der Schülerproblematik zu erkennen und – didaktisch verantwortbar – zu thematisieren, um den kognitiven Überbau und das bisher sozialisierte Reflexschema zu durchbrechen. Er muß also in der Lage sein, Gruppenprozesse zu beobachten und als Unterrichtsthema zu bearbeiten. Das setzt eine rationale Bearbeitung seiner eigenen Einstellungen und ihre permanente Kontrolle durch Supervision und geeignete feed-back-Verfahren voraus. Diese Form sozialen Lernens als Sozialisationsaufarbeitung in Gruppen stellt damit neue Professionalisierungsansprüche an die Pfarrer (und Lehrer). Darauf hat *Reiser* in seiner wichtigen Studie über »Identität und religiöse Einstellung« aufmerksam gemacht. (89, 110 f.) Die Ausbildung muß Trainingsmöglichkeiten bereitstellen, in de-

nen die diagnostische Potenz geschult und die Kontrolle des Eigenverhaltens gelernt wird. Das bedeutet, daß die Ausbildung an diesem Punkt eigene Sozialisationsschäden der Theologen aufarbeiten muß. Diese relativ therapeutische Funktion der Ausbildung ist die Voraussetzung für einen emanzipativen, solidarisierenden Unterricht, bzw. für die Arbeit im Sozialisationsbereich. Die Gruppenarbeit dieses Bereiches ist im Unterschied zu den Versorgungsgruppen von Lerngruppen bestimmt, die entweder Eigenprobleme aufarbeiten oder kognitive Problembereiche durcharbeiten wollen. Dieser zweite Aspekt, die projektorientierte Arbeit, darf nicht zugunsten der Arbeit an den Einstellungen und Verhaltensmustern vernachlässigt oder dagegen ausgespielt werden; denn selbstverständlich müssen auch kognitive Verarbeitungs- und Orientierungsprozesse geleistet werden, die die bewußte Formulierung der Zielsetzung von Gruppen und einzelnen ermöglichen. Die Bestimmung dieser Projektthemen muß wiederum von den systemtranszendenten Zielen der Arbeit abgeleitet werden. Sie stehen damit unmittelbar im kirchlichen Grundkonflikt zwischen gesellschaftlicher Anspassung und dem Beitrag zur Transformation der Gesellschaft, der Kirche seit ihren Anfängen auszeichnet. Dieser Konflikt zieht sich quer durch die kirchliche Institution. Er bestimmt das Verhältnis von Reformgruppen zur Kirchenleitung und der sozio-religiösen Subkultur. Vor allem aber bestimmt er das Verhältnis zu den Theologen, die ihre Arbeit bewußt politisch verstehen und vollziehen, und zwar sowohl im Blick auf gesellschaftspolitisches wie auf kirchenpolitisches Engagement, das eine politische Bestimmung der pastoralen Funktionen einschließt.

Kirche und gesellschaftliche Randgruppen. Ein wachsender Bereich kirchlicher Arbeit vollzieht sich außerhalb der parochialen Organisation. Die diakonischen Institutionen nehmen dabei einen beträchtlichen Raum ein. Betrachtet man die Zahl der Pfarrer »ohne Ortsgemeinde«, so ergibt sich nach der Schätzung *Spiegels* eine Zahl von 27 Prozent aller Pfarrer, die nichtparochiale Pfarrämter innehaben. Die Tatsache, daß diese Zahl bisher weit unterschätzt wurde, deutet darauf hin, daß die kirchliche Institution hier einen ungelösten Strukturkonflikt austrägt, der natürlich mit der Zielbestimmung und gesellschaftlichen Verortung kirchlicher

Arbeit zusammenhängt. Das Urteil *E. Webers* trifft auch für dieses Problem zu:

»Die mangelnde Reflexion tatsächlicher kirchlicher Praxis hat zur Folge, daß die leitenden kirchlichen Funktionsträger zwar gut um den theologischen Auftrag der Kirche Bescheid wissen, nur wenig aber um den unbewußten gesellschaftlichen Auftrag. Das führt aber dazu, daß die Ekklesiologie das kirchliche Handwerk nur spärlich bestimmt.« (112, 109)

Es ist nicht möglich, die einzelnen Sparten der Spezialpfarrämter hier aufzuzählen und zu analysieren. Dazu kann auf den verdienstvollen Sammelband verwiesen werden, den *Spiegel* herausgegeben hat. (102) Wichtig ist die Beobachtung, daß die in diesen Pfarrämtern greifbaren kirchlichen Funktionen auf spezifische gesellschaftliche Gruppen ausgerichtet sind (sofern sie nicht in Verwaltung und Forschung bestehen, die hier außer Betracht bleiben sollen). Deutlich wird, daß sich die Kirche hier jenen Gruppen der Gesellschaft zuwendet, die außerhalb des Bereiches von Leistung und Produktion stehen und z. B. auch nicht oder nur teilweise von gewerkschaftlicher Aktivität erfaßt werden. Da aber der größte Teil der Bevölkerung aus Kindern, Jugendlichen, Hausfrauen, Alten sowie den Geschädigten besteht, ist auch der größte Teil der Bevölkerung von dieser sozialdiakonischen Betreuung betroffen oder abhängig. Es ist der Kirche jedoch bisher noch nicht gelungen, über die traditionellen Bereiche und Formen der Diakonie hinaus, diese Arbeit gesellschaftlich wirkungsvoll zu strukturieren, wie vor allem Beispiele aus der Arbeit mit Obdachlosen, Strafgefangenen, ausländischen Arbeitern oder der Altenarbeit zeigen könnten. Tendenziell gehört die Arbeit im Wohn- und Freizeitbereich ebenfalls zu diesem Sektor kirchlicher Arbeit mit den nicht- oder teilintegrierten Gruppen. Denn das Altersproblem bricht eben hier auf und belastet die Familien ebenso wie die »Unwirtlichkeit der Städte« *(Mitscherlich)*, die genügend Spielplätze, Klubräume usw. vorenthält. Die Spannweite der gesellschaftlichen Arbeit reicht hier also von diakonischer Betreuung und Rehabilitation stigmatisierter Gruppen (Blinde, Gehörlose usw.) über die Reintegration marginalisierter Gruppen (Strafgefangene, Obdachlose, Alte usw.) bis hin zu aktivierenden Bürgerinitiativen, die den politischen Kampf mit der Fremdbestimmung ihrer Lebensverhältnisse von der Basis ihrer lebenspraktischen Bedürfnisse her aufnehmen. Die Kirche als eine relativ unabhängige,

relativ privilegierte und relativ finanzstarke Organisation ist in der Lage, diese gesellschaftlichen Funktionen wahrzunehmen, wenn sie sie als Aufgabe erkannt und kritisch bestimmt hat. Das hätte wiederum Folgen für die Ausbildung, in der dieser ganze breite Bereich beruflicher Praxis des Theologen bisher kaum vorkommt. Ohne professionelle Qualifizierung durch ein human- und sozialwissenschaftliches Studium und eine politisch-theologische Normenkritik kann diese Arbeit jedoch auf die Dauer nicht sinnvoll geleistet werden. Das aber bedeutet eine Revision des offiziellen kirchlichen Selbstverständnisses, die sicherlich nicht leicht und nur in einer rationalen Konfliktorganisation zu vollziehen ist.

5.3. Ausblick

Mit diesen Skizzen sollen die Überblicke zur Funktionsbestimmung kirchlicher Praxis abgeschlossen werden. Es mag auffallen, daß der Bereich von Predigt und Gottesdienst sowie der Bereich kirchlicher Repräsentanz in der Öffentlichkeit (Massenmedien, Denkschriften, politische Stellungnahmen) hier ausgeklammert ist. Damit soll der Stellenwert dieser Funktionen nicht unterschlagen werden. Da aber bisher kirchliche Arbeit überwiegend vom Verkündigungsauftrag her definiert worden ist, sollte bewußt der Stellenwert jener Funktionen betont werden, die durch »Verkündigung« nicht oder nicht zureichend definiert werden können, die aber gleichwohl die gesellschaftliche Basis kirchlicher Praxis ausmachen. Im übrigen sei darauf verwiesen, daß in den Ausführungen zur religiösen Rhetorik im theologiekritischen Kapitel dieser Studie Aussagen vorhanden sind, die sich in das hier umrissene kirchentheoretische Konzept einfügen; der Bereich ist also nicht einfach ausgespart, sondern wird an jener Stelle immerhin thematisiert, weil dort die Problematik des Verkündigungsbegriffes zu erörtern war. Abschließend muß eine weitere Einschränkung hervorgehoben worden. Die kirchentheoretische Skizze einer theologischen Berufsperspektive hat zwar die Beziehung auf die gesellschaftliche Basis kirchlicher Arbeit und den ideologischen Überhang im pastoralen Selbstverständnis betont, aber die Erörterung der normativen Problematik, d. h. das theologische Pro-

blem einer Kirchentheorie, weitgehend nur formal angesprochen. Es kam hier darauf an, den – so oder so – politischen Charakter kirchlicher Praxis kenntlich zu machen. Von daher muß freilich als nächster Schritt eine theologische Überprüfung der kirchenleitenden Werte und Normen erfolgen, deren Richtung hier nur anzudeuten war. Von einer aktiven, kritischen Reformulierung der progressiven Werte der christlichen Tradition und ihrer Symbole hängt jedoch sicherlich das zukünftige Profil kirchlicher Praxis entscheidend ab; man könnte auch sagen: die Eigenständigkeit der Kirche. Diese Reformulierung und Reintegration der christlichen Symbole in den Sprachbesitz der Menschen kann jedoch nicht durch hermeneutische Besinnung allein geleistet werden. Dazu ist vielmehr eine kritisch-praktische Realisierung in den Lebensvollzügen und ihrer sprachlichen Artikulation selbst notwendig. Ohne eine politische Auseinandersetzung mit den leitenden Werten der spätkapitalistischen Industriegesellschaft und ihre praktische Kritik im Alltag der Menschen bleibt jede kirchliche Anstrengung stumpf und bringt sich um ihre Intention, die in einer solidarischen Transformation der bestehenden Verhältnisse zu einer menschlichen Lebenswelt beruht. Die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Lebenswelt – das ist eine politische Parole. Sie koinzidiert mit dem humanen Anspruch der christlichen Tradition. Der Friedensauftrag der Kirchen kann nicht anders als den Friedenswillen der Völker zu stützen und sich mit ihm solidarisch zu verbünden. Das aber ist die sozialistische Option kirchlicher Praxis, die eine materialistische Option theologischer Theorie einschließt.

Bibliographische Notiz

Die einzelnen Teile dieses Buches verdanken sich mannigfachen Diskussionszusammenhängen und Arbeitssituationen. Einige sind in vorläufiger Form an verschiedenen Stellen publiziert worden. Ein Entwurf zu Kapitel I erschien unter dem Titel »Zur Situation der evangelischen Theologiestudenten in Westdeutschland« in der Lutherischen Rundschau, 20. Jahrgang, Juli 1970, S. 229–238. Eine Grundlage für die Abschnitte 2–4 des II. Kapitels ist die mit Christian Gremmels gemeinsam erarbeitete Studie »Hermeneutik und Gesellschaftstheorie (Theologie, Hermeneutik und Gesellschaft)«, in dem von U. Gerber besorgten Sammelband »Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Der Standort der Hermeneutik im gegenwärtigen Wissenschaftskanon«, Loccumer Protokolle. Loccum 1972, S. 48–65; ebenso verhält es sich mit dem Abschnitt 5 des II. Kapitels, dem eine Predigtstudie in den von E. Lange herausgegebenen »Predigtstudien« Bd. I, 1, 1972, S. 118–124 zugrunde liegt, die zusammen mit Erhard Domay entwickelt wurde. Die Abschnitte 3–5 des III. Kapitels schließlich wurden in Thesenform in der vom Herborner Theologischen Seminar herausgegebenen Zeitschrift »Ansätze«, Nr. 1/2, 1972, S. 72–82 zur Diskussion gestellt. – Alle diese Arbeiten entstanden im Zusammenhang mit diesem Buchprojekt und wurden noch einmal gründlich überarbeitet und erweitert.

Literaturverzeichnis

Die Zahlenangaben im Text verweisen auf die durchlaufenden Nummern dieses Verzeichnisses. Die zweite Ziffer bezeichnet die Seite des betreffenden zitierten Werkes.

1. Theodor W. Adorno, Stichworte, Frankfurt 1969.
2. ders., Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt 1970.
3. Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München/Mainz 1971.
4. Friedrich Baumgärtel, Zur Reform des Theologiestudiums. Monatsschrift für Pastoraltheologie, 42. Jg. 1953, S. 73–88.
5. »Widersteht den Anfängen, nachher ist's zu spät.« Gespräch mit Präses Prof. D. Dr. Joachim Beckmann, Mitglied des Rates der EKD, Evangelische Kommentare, 2. Jg., 1969, S. 30 f.
6. Klaus-Martin Beckmann, Probleme der Theologiestudenten. Kirche in der Zeit, 19. Jg., 1964, S. 258–264.
7. Walter Bernet, Zwischen Priester und Funktionär. Kontexte Bd. 2 (hrsg. v. Hans-Jürgen Schultz), Stuttgart/Berlin 1966, S. 106–112.

8. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1967.
9. ders., Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968.
10. Karl Martin Bolte, Deutsche Gesellschaft im Wandel. 2. Aufl., Opladen 1967.
11. Günther Bormann, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971.
12. Günther Bornkamm, Studien zu Antike und Urchristentum, Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, München 1959.
13. ders., Jesus von Nazareth, 5. Aufl., Stuttgart 1960.
14. Carl Büchsel, Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 10. Aufl., Berlin 1925.
15. Rudolf Bultmann, Jesus, Tübingen 1926.
16. ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, 5. Aufl., Tübingen 1964.
17. ders., Glauben und Verstehen, Bd. 2, 3. Aufl., Tübingen 1961.
18. ders., Glauben und Verstehen, Bd. 3, 2. Aufl., Tübingen 1962.
19. ders., Glauben und Verstehen, Bd. 4, Tübingen 1965.
20. ders., Marburger Predigten, Tübingen 1965.
21. Hans Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953.
22. Dieter Claessens, Rollentheorie als bildungsbürgerliche Verschleierungsideologie. In: Th. W. Adorno (Hrsg.), Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, Stuttgart 1969, S. 270–279.
23. Peter Cornehl, Die Funktion der Bibel für die Frömmigkeit als praktisch-theologisches Problem, Theologia Practica, 7. Jg., 1972, S. 124–142.
24. Hansjürgen Daheim, Soziologie der Berufe. In: R. König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 2, Stuttgart 1969, S. 358–407.
25. Karl-Wilhelm Dahm, Die Fluktuation der Theologiestudentenzahl von 1800 bis 1962, Kirche in der Zeit, 19. Jg., 1964, S. 251–254.
26. ders., Beruf: Pfarrer, München 1971.
27. Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1968.
28. Gerhard Ebeling, Theologie und Verkündigung, Tübingen 1962.
29. ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 2. Aufl., Tübingen 1962.
30. ders., Wort und Glaube, Bd. 2, Tübingen 1969.
31. ders., Einführung in die theologische Sprachlehre, Tübingen 1971.
32. Brigitte Eckstein, Hochschuldidaktik und gesamtgesellschaftliche Konflikte, Frankfurt 1972.
33. Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971.
34. Gerhard Friedrich, Die geistige Situation des Theologiestudenten, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 46. Jg., 1957, S. 452–468.
35. Ernst Fuchs, Hermeneutik, 3. Aufl., Bad Canstatt 1963.
36. ders., Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968.
37. ders., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Tübingen 1959.
38. ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1960.
39. ders., Glaube und Erfahrung, Tübingen 1965.

40. ders., Jesus – Wort und Tat, Tübingen 1971.
41. ders., Kanon und Kerygma, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 63. Jg., 1966, S. 410–433.
42. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., Tübingen 1965.
43. Uwe Gerber (Hrsg.), Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Loccumer Kolloquien 2, Loccum 1972.
44. Dietrich Goldschmidt/Yorick Spiegel (Hrsg.), Pfarrer in der Großstadt, Bd. 1–5, München 1969 ff.
45. Dietrich Goldschmidt, Abbau der Vorurteile – Dienst am Frieden. In: Juden und Christen im Dienst am Frieden, Stuttgart/Berlin 1967.
46. ders., Die Herkunft der Theologiestudenten, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 46. Jg., 1957, S. 468–473.
47. Christian Gremmels, Der Gott der zweiten Schöpfung, Stuttgart 1971.
48. ders., Mündigkeit – Geschichte und Entfaltung eines Begriffs, Die Mitarbeit, 18. Jg., 1969, S. 360–372.
49. Christian Gremmels/Wolfgang Herrmann, Vorurteil und Utopie, Stuttgart 1971.
50. Herbert Grundmann, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter, 2. Aufl., Darmstadt 1964.
51. Uta Gerhardt, Rollenanalyse als kritische Soziologie, Neuwied 1971.
52. Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Frankfurt 1968.
53. ders., Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969.
54. ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: 59, S. 120 bis 159.
55. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt 1971.
56. Wilhelm Hahn/Hans-Heinrich Wolf, Reform des Theologiestudiums, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 41. Jg., 1952, S. 129–144.
57. Werner Harenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen?, München/Mainz 1968.
58. Wolfgang Harnisch, Sprache und Wirklichkeit, Zeitschrift für Religionspädagogik, 27. Jg., 1972, S. 170–180.
59. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Apel/Bormann/Bubner/Gadamer/Giegel/Habermas, Frankfurt 1971.
60. Werner Hofmann, Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie, Frankfurt 1969.
61. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1., Luther, 7. Aufl., Tübingen 1948.
62. Walter Jens, Von deutscher Rede, 2. Aufl., München 1972.
63. Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 5. Aufl., Göttingen 1958.
64. Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. 2, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1899.
65. Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960.

66. ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964.
67. ders., Kritik eines Reformvorschlages, Evangelische Theologie, 12. Jg., 1952/53, S. 245–259.
68. Wilhelm Kamlah/Paul Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967.
69. Heinz Kimmerle, Die Funktion der Hermeneutik in den positiven Wissenschaften. In: 43, S. 10–31.
70. Reinhard Köster, Soziologie des kirchlichen Amtes: Religion als Beruf? In: 3, S. 64–77.
71. Karel Kosík, Dialektik des Konkreten, Frankfurt 1967.
72. Ronald D. Laing/H. Phillipson/A. R. Lee, Interpersonelle Wahrnehmung, Frankfurt 1971.
73. Ernst Lange, Philemon 1–25: Hütet die Alternative. In: E. Lange (Hrsg.), Predigtstudien VI, 2, Stuttgart/Berlin 1972, S. 172–180.
74. ders. (Hrsg.), Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, Stuttgart/Berlin 1968.
75. Klaus Lefringhausen/Christoph Th. Wagner, Kirche als Arbeitsmarkt, Wuppertal 1969.
76. Jens-Marten Lohse, Theologiestudenten in eigener Sache. Auswertung einer Untersuchung Rüdiger Huschkes zu Studiensituation und -motivation. In: H.-E. Heß/H. E. Tödt (Hrsg.), Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 8., Stuttgart/Berlin 1971, S. 12–48.
77. Eugen Mahler, Psychische Konflikte und Hochschulstruktur, Frankfurt 1971.
78. Mihailo Marković, Dialektik der Praxis, Frankfurt 1969.
79. Wolf-Dieter Marsch, Institution im Übergang, Göttingen 1970.
80. ders., Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche. In: 93, S. 127–139.
81. Karl Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1968.
82. Alexander und Margarete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1967.
83. Jürgen Moltmann, Perspektiven der Theologie, München/Mainz 1968.
84. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Bindung und Freiheit des theologischen Studiums, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 46. Jg., 1957, S. 76–87.
85. Wolfhart Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 60. Jg., 1963, S. 90–121.
86. Heinrich Popitz, Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, Tübingen 1967.
87. Wolfgang Raddatz, Hermeneutik und Wissenschaftstheorie (Theologie als Wissenschaft). In: 43, S. 149–154.
88. Leonhard Ragaz, Die Gleichnisse Jesu, Neuauflage Hamburg 1971.
89. Helmut Reiser, Identität und religiöse Einstellung, Hamburg 1972.
90. Trutz Rendtorff, Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. In: 93, S. 141–153.
91. Arthur Rich, Beruf. In: H. J. Schultz (Hrsg.), Theologie für Nichttheologen, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1963, S. 40–46.

92. Hans Jörg Sandkühler, Hermeneutik und Ideologiewissenschaft. In: 43, S. 158–169.
93. Helmut Schelsky (Hrsg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970.
94. ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf/Köln 1965.
95. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 4. Aufl., Hildesheim 1961.
96. Heinrich Schlier, Die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten, Theologische Existenz heute 36, München 1936.
97. Hans Schmidt, Frieden, Stuttgart/Berlin 1969.
98. Dorothee Sölle, Politische Theologie, Stuttgart/Berlin 1971.
99. Yorick Spiegel, Kirche als bürokratische Organisation, Theologische Existenz heute 160, München 1969.
100. ders., Der Pfarrer im Amt, München 1970.
101. ders., Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen, Theologia Practica, 6. Jg., 1971, S. 212–231.
102. ders. (Hrsg.), Pfarrer ohne Ortsgemeinde, München/Mainz 1970.
103. Dietrich Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1971.
104. Dieter Stoodt, Information und Interaktion im Religionsunterricht, Anstöße 1/2, Hofgeismar 1970, S. 39–51.
105. Jacob Taubes, Das Unbehagen an den Institutionen. Zur Kritik der soziologischen Institutionenlehre. In: 93, S. 67–76.
106. Helmut Thielicke, Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt, Tübingen 1967.
107. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 8. Aufl., Neudruck Darmstadt 1963.
108. Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin 1959.
109. Siegrid und Rolf Trommershäuser, Demokratische Erziehung in der Kirche, akid, 4. Jg., Nr. 4, April 1972, S. 6 f.
110. Dan O. Via, Die Gleichnisse Jesu, München 1970.
111. Edmund Weber/Rolf Trommershäuser, Kirche im Kapitalismus. In: U. Greiwe (Hrsg.), Herausforderung an die Zukunft, München/Wien/Basel 1970, S. 260–273.
112. Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation. In: J. M. Lohse (Hrsg.), Menschlich sein – mit oder ohne Gott?, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, S. 108–121.
113. Max Weber, Die protestantische Ethik, hrsg. v. J. Winckelmann, München/Hamburg 1965.
114. Heinz-Dietrich Wendland, Dienst. In: Evangelisches Soziallexikon, 5. Aufl., Stuttgart/Berlin 1965, S. 263–265.